

JULIO DE ZAN

LA FILOSOFIA PRACTICA DE HEGEL

EL TRABAJO Y LA PROPIEDAD PRIVADA
EN LA GENESIS DE LA CONCEPCION HEGELIANA
DE LA FILOSOFIA PRACTICA



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Ilustración de Tapa:

Hegel am Katheder, Lithographie von F. Kugler, 1828

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

Facultad de Filosofía

Buenos Aires, 1998



SUMARIO

Tomo I

<i>Introducción</i>	VI
---------------------------	----

PRIMERA PARTE

TRABAJO Y PROPIEDAD EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD

CAPITULO 1

<i>La disolución del Volksgeist y la privatización de la existencia</i>	2
(Período de Berna: 1793-1796)	2

CAPITULO 2

<i>La consistencia de la sociedad burguesa y el concepto del trabajo</i>	27
(Período de Frankfurt: 1797-1800)	27

CAPITULO 3

<i>La crítica de la propiedad privada</i>	46
1) Evolución del pensamiento de Hegel sobre la propiedad	46
2) La pérdida de la libertad y el origen de la propiedad	60

CAPITULO 4

<i>La crítica de la crítica y la idea de la Filosofía Práctica</i>	70
1) El destino de la propiedad	71
2) La primera concepción de la Filosofía Práctica	84

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFIA PRACTICA DE JENA

CAPITULO 5

<i>Crítica y sistema</i> (Jena, 1801-1802)	97
1. Crítica de la filosofía moderna	98
2. El sistema de Jena	110

CAPITULO 6

<i>El primer sistema de la filosofía práctica.</i> <i>El Derecho natural y el Sistema de la eticidad</i> (Jena, 1802-1803)	129
1) La negatividad del sistema de la posesión	129
2) Economía y derecho	135
3) La estructura orgánica del mundo ético	151
4) El régimen de gobierno	165

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Tomo II

CAPITULO 7

<i>La Filosofía del trabajo</i>	173
1) La primera Filosofía del espíritu de 1803/04	173
2) Trabajo, posesión y propiedad	184
3) Trabajo y naturaleza	194
4) Trabajo y teleología	201

CAPITULO 8

<i>Trabajo, sociedad y Estado (1805-1807)</i>	210
1) División del trabajo, integración social y conflicto	210
2) El trabajo en la <i>Filosofía real</i> y en la <i>Fenomenología</i>	220
3) Los desequilibrios del sistema económico	233
4) La economía y el rol del Estado	239

CAPITULO 9

<i>La lucha por el reconocimiento, el estado de derecho y la constitución de lo político</i>	250
1) La lucha por el reconocimiento	250
2) La constitución del poder político. Estado y sociedad	274
3) La monarquía y los estamentos	288



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR
TERCERA PARTE

LOS PRINCIPIOS DEL MUNDO ETICO

CPITULO 10

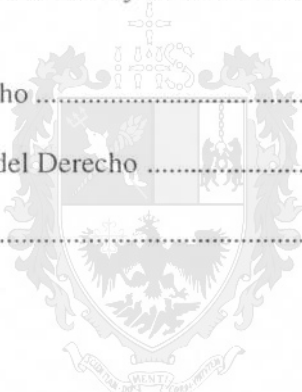
<i>Praxis y poiesis</i>	298
1) Teoría, praxis y poiesis en Aristóteles	299
2) Trabajo y praxis en Hegel	309
3) Filosofía práctica y espíritu objetivo	326

CAPITULO 11

<i>La libertad</i>	334
1) El espíritu práctico	337
2) Libertad negativa	345
3) El libre arbitrio y la libertad concreta	352

CAPITULO 12

<i>Derecho, Moralidad y Eticidad. La Filosofía del Derecho</i>	360
1) Historia y filosofía del derecho	361
2) El comienzo de la Filosofía del Derecho	370
3) Persona y derecho	381



USAL
UNIVERSIDAD
DEL **CONCLUSION**

CAPITULO 13

<i>Propiedad y trabajo en la Filosofía del Derecho</i>	387
1) El derecho abstracto y la propiedad privada	391
2) Trabajo, posesión y propiedad	398
3) Trabajo, alienación y patrimonio social	415

INTRODUCCION

Entre las líneas de trabajo más relevantes de los estudios filosóficos actuales se cuentan las investigaciones y ensayos tendientes a la "rehabilitación de la filosofía práctica"¹ como disciplina filosófica sustantiva y a la superación de lo que se ha dado en llamar "el sistema dual complementario"², que se ha formado como resultado de la subjetivación y privatización de la moralidad, por un lado, y del monopolio de la racionalidad empírico-analítica, instrumental y estratégica sobre la esfera pública del discurso y de la interacción por el otro lado, y que está en la base de la dicotomía de lo privado y lo público.

La temática abordada en este estudio quiere inscribirse precisamente en el marco de los mencionados programas de investigación filosófica, y su contribución específica se orienta a la dilucidación de uno de los momentos claves de la evolución histórica de dicha problemática, por cuanto el proyecto filosófico de Hegel en este campo constituye quizás el último sistema de la filosofía práctica como disciplina en la que se articulan la ética con la política, el derecho y la economía, o mejor: el primero que intentó reconstruirla después de la fractura moderna.

La investigación rastrea la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica en los escritos de juventud y del período de Jena. Hemos elegido dos temas especiales como ejes de análisis para estudiar el significado y la influencia que ellos han tenido en el proceso evolutivo y en la forma definitiva que adopta la teoría de Hegel en este campo. Estos ejes en los que se ha centrado nuestro análisis, y que han tenido una significación central en las transformaciones de la sociedad moderna que Hegel ha tratado de comprender, son el tema del trabajo y de la propiedad privada. El desarrollo de la economía moderna, la revolución industrial y la formación del capitalismo determinaron que estos temas ocuparan un lugar central en la ciencia de la economía política clásica y en las teorías del derecho, es decir en las ciencias sociales que se desarrollan en la época y con las cuales se confronta la filosofía práctica de Hegel. Hemos seguido la evolución de estos conceptos y los cambios de la valoración hegeliana del trabajo y de la propiedad en el marco del problema de la relación de lo privado y lo público.³ De lo que se trata en

1 Cfr. Manfred Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1974, 2 tomos.

2 Cfr. Karl Otto Apel, "La función ideológica y el carácter aporético del sistema occidental de complementariedad", en *La transformación de la Filosofía*, Madrid, 1985, Tomo II, p. 352, ss.

3 El economicismo neoliberal tiende a empobrecer el sentido de "lo público" y lo "privado", y en ese contexto reduccionista puede sonar incluso como extraña la expresión del Capítulo I sobre "la privatización de la existencia". En un trabajo anterior sobre este tema, después de analizar el lugar significativo de estas categorías de lo público y lo privado en el derecho, en la economía y en la ciencia política, considerábamos que "unas categorías que así reaparecen en las diversas ciencias sociales, no pueden ser fundadas ni esclarecidas en toda su significación por ninguna de ellas en particular", y sugeríamos que este es un tema fundamental de la filosofía práctica (J. De Zañ, *Libertad poder y discurso*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1993, cap. 3, "El problema de lo público y lo privado", cfr. esp. p. 85-86). Hannah Arendt en *La condición humana*, (Paidós, Barcelona, 1993), dedica en este mismo sentido el cap. 2 al tema de "La esfera pública y la privada" de la actividad y de la vida humana (p. 37-96).

esta investigación es de saber hasta qué punto los cambios de valoración y la elaboración conceptual de estos temas, constantemente retomados por Hegel desde sus primeros escritos, han jugado un papel determinante en la evolución de su concepción de la filosofía práctica.

Desde la primera edición de la Enciclopedia de Heidelberg de 1817, la crítica de las dos tradiciones de la Filosofía Práctica, clásica y moderna, y el proyecto de la integración de sus puntos de vista, que Hegel había ensayado hasta entonces, tendrá como resultado la transformación de la idea misma de esta disciplina que cobrará entonces la forma de una Teoría del espíritu objetivo. Esta teoría sin embargo no solamente viene a ocupar el lugar de la antigua filosofía práctica, o viene a sustituirla, sino que sigue siendo todavía una Filosofía práctica, aunque con rasgos diferentes.

Nos preguntamos qué significa el hecho que en el pensamiento definitivo de Hegel la filosofía práctica se presenta como una teoría del espíritu objetivo, y de qué manera integra en su planteamiento tanto a la ética y a la política, como a la economía, el derecho, la teoría del Estado y la filosofía de la historia. Este trabajo se propone investigar qué papel han jugado en la formación de la nueva concepción hegeliana de la filosofía práctica sus análisis sobre el significado del trabajo y la propiedad privada en la sociedad moderna. La hipótesis que se examina es la que otorga un papel decisivo en esta transformación de la filosofía práctica al abandono de la separación clásica de "praxis" y "poiesis" (con la que el propio Hegel había trabajado en sus escritos de juventud y especialmente en el primer sistema de Jena), la cual, conforme a las valoraciones aristotélicas, otorga una relevancia ética y política solamente a la primera, relegando a la segunda a un papel marginal, meramente instrumental o servil y exterior al proceso de la autorrealización humana y de la constitución del mundo ético-político: *Von dieser Veränderung im Verhältnis von Arbeit und Handeln muß man sich Rechenschaft geben, wenn man Begriff und Disposition des objektiven Geistes in Hegels Philosophie verstehen will* (Manfred Riedel).

Vamos a realizar ahora una breve reseña de toda la exposición, mencionando los principales textos trabajados como fuentes. La exposición se divide en tres partes. La Primera parte está dedicada a los escritos de los períodos de Berna (1793-1796) y Frankfurt (1797-1800). Esta Primera parte realiza dos recorridos: una primera vuelta, capítulos 1 y 2, centrada en el tema del trabajo y de la relación de lo privado y de lo público, sigue el hilo histórico-evolutivo, y contextualiza nuestro tema específico con relación a los temas centrales y a las orientaciones generales del pensamiento del joven Hegel en estos períodos. El segundo recorrido está dedicado al tema de la propiedad en los mismos períodos, pero tiene una organización más sistemática. El capítulo 3 trabaja los textos

críticos de la sociedad moderna y de la propiedad privada, mientras que el capítulo 4 estudia los argumentos que llevaron a Hegel a replantear, a partir del período de Frankfurt, el tipo de crítica de la modernidad que había practicado en sus primeros escritos, y a una reconciliación con lo moderno. En estos dos últimos capítulos de la Primera parte se muestra al mismo tiempo, a través de textos más tardíos, la continuidad de ambas líneas de pensamiento, de la crítica y la valoración de la modernidad, en los períodos posteriores y en las grandes obras sistemáticas.

La Segunda parte está dedicada al período de Jena (1801-1807). Se inicia con un capítulo introductorio (5) que reseña la crítica de la filosofía moderna en las primeras publicaciones de Hegel (1801-1802) y los sucesivos esbozos de formulación sistemática de su propia filosofía en los que trabajó durante todo el período de Jena. En la primera mitad de este período desarrolla Hegel una concepción sistemática de la filosofía práctica inspirada en la idea antigua (platónico-aristotélica) de la eticidad, con la cual intenta articular las nuevas realidades y resolver los problemas propios de la sociedad moderna (*Naturrechtsaufsatz, System der Sittlichkeit*). Esta es la problemática del capítulo 6, que trata también de la recepción de la economía política inglesa. El capítulo 7 estudia la primera filosofía del espíritu de 1803/04, para centrarse en el desarrollo de la filosofía del trabajo, que ya se había iniciado en los escritos estudiados en el capítulo anterior y culmina con la *Filosofía Real* de 1805/06. El concepto del trabajo se desarrolla como mediación del espíritu y la naturaleza, de libertad y necesidad, y rescata el concepto de la teleología. Pero este desarrollo conceptual permanece todavía en un plano abstracto mientras no se pasa al análisis de su modo de realización en la sociedad moderna, a través de la división del trabajo, de la formación del sistema de las necesidades y de las relaciones de mercado. Estos son los temas abordados en el capítulo 8, que trabaja especialmente los textos de los últimos años de Jena, inclusive la *Fenomenología*, poniendo de relieve la ruptura con el primer sistema de Jena (cap. 6), y la "superación" de la concepción aristotélica de la filosofía práctica. Este capítulo sistematiza también, finalmente, el pensamiento de Hegel sobre el sistema económico de la sociedad moderna, el análisis de los desequilibrios de este sistema y del rol de Estado en la economía.

El último capítulo de la Segunda parte (9) estudia de manera algo extensa el principio central de la Filosofía práctica de Hegel en Jena, que es el principio del reconocimiento recíproco, el cual permanece en la sistematización posterior como un presupuesto necesario e interior al sistema de las instituciones de la eticidad moderna. Se analiza el proceso de la génesis del reconocimiento a través de la lucha y el trabajo, y el significado del estado de reconocimiento en las distintas formulaciones que presenta este tema en los textos de Hegel. Si bien el tema del reconocimiento en Hegel ha sido frecuentemente estudiado, el enfoque de esta investigación permite destacar especialmente el papel fundamental que desempeñan el trabajo y la propiedad, tanto en el proceso genético de la conquista del reconocimiento, como en el resultado de este proceso, que es

el presupuesto básico de la sociedad y de la economía moderna. Se realiza finalmente una ampliación de este resultado inmediato del reconocimiento recíproco, que es el estado de derecho de la sociedad civil, al interpretar a partir de este mismo principio también la constitución del poder político y del Estado constitucional moderno.

La Tercera parte, sobre "Los principios del mundo ético", se apoya fundamentalmente en la *Enciclopedia*, en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, en las sucesivas *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho* y en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. En esta parte la exposición abandona el procedimiento histórico evolutivo del análisis comparativo de los textos en orden cronológico, para estudiar sistemáticamente los conceptos claves del sistema de la filosofía práctica en el período de la madurez, a partir de la primera edición de la *Enciclopedia* de Heidelberg. Se han trabajado también algunos textos aclaratorios de estos principios en la *Propedéutica* de Nürenberg, y se han señalado las variaciones más significativas para nuestro tema, que se producen dentro de este amplio período. No puede ignorarse que el llamado "sistema de la madurez" ha estado siempre en movimiento, y es posible proseguir el estudio histórico-evolutivo del pensamiento de Hegel hasta el momento de su muerte (1831). Pero creo que podemos decir que los principios del sistema de la filosofía práctica, tal como se diseñan en la primera edición de la *Enciclopedia* y en la *Lección de Heidelberg* de 1817/18 (considerada como la primitiva versión de la *Filosofía del derecho*), permanecen constantes y no sufrirán ya alteraciones fundamentales. Por eso es posible prescindir del estudio histórico-evolutivo detallado en esta última etapa. H. F. Fulda ha planteado recientemente de la manera más expresiva el grave riesgo en el que suelen sucumbir los trabajos de erudición histórica y filológica en el campo de la *Hegel-Forschung*, hasta caer en "un nihilismo doxográfico y filológico; la concentración de la investigación en lo historiográfico hace que el resultado deje de ser ya una producción filosófica"⁴.

4 Hans Friedrich Fulda, "Die Hegelforschung am Ende unseres Jahrhunderts. Rückblick und Fazit", en *Information Philosophie*, Lörrach, Schweiz, junio de 1998, p. 12: "Editorische Arbeit, entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen... all das verlangt sehr viel Entsagung in Hinblick auf philosophische Arbeit an Problemen... Wo diese Entsagung zu leicht fällt und nicht durch Aufspüren und Vergegenwärtigung älterer, meist nicht gelöster, sondern nur verdrängter Probleme kompensiert wird, breitet sich in solch historischer Arbeit und Forschung rasch ein doxografischer und philologischer Nihilismus aus, in dem die Beschäftigung mit Geschichtlichem aufhört, philosophisch zu sein... Ich fürchte, manches Produkt der Hegelforschung hat dieser Tendenz schon weit nachgegeben. Man sollte ihr mit einer Forderung Rüdiger Bubners begegnen: das Innovative an Hegels Gedanken aufzuspüren und es in erster Linie als solches auf seine Überzeugungskraft hin zu prüfen". Es oportuno tener en cuenta aquí este tipo de consideraciones, no solamente para justificar el desestimiento de un entwicklungsgeschichtliche estudio en la Tercera parte de nuestra investigación, sino también sobre todo por el alcance de este tipo de estudio en las dos Partes anteriores, que es naturalmente excesivo para una investigación filológica minuciosa de los textos, al estilo de la *Hegelforschung* alemana que Fulda cuestiona, la cual suele limitarse a un espacio de tiempo no mayor de dos o tres años en este tipo de investigaciones. En un trabajo como el nuestro la erudición histórica no puede ignorarse, pero es secundaria y meramente instrumental. Nuestro interés central no está en la *Entwicklungsgeschichte* por sí misma, sino en los argumentos filosóficos elaborados en cada período, y en la discusión de los mismos que el propio Hegel realiza. Los argumentos y las críticas abandonadas o modificadas por el autor en períodos posteriores siguen teniendo muchas veces tanto significado y validez para el pensamiento actual como los argumentos más tardíos. Los pensamientos de los escritos de juventud no interesan para comprobar, en una consideración inmanente de los textos hegelianos, si se mantienen, y cómo influyen en los escritos posteriores, o si han sido totalmente abandonados; sino que interesan por sí mismos, como argumentos filosóficos que tienen siempre algo, a veces mucho que decir, todavía para nuestro presente. Las críticas y propuestas de Fulda en el citado artículo, han aparecido (en junio de este año 1998) después que nuestro trabajo estaba terminado. Las hemos leído al tiempo de escribir esta "Introducción", pero debemos reconocer que nos han ayudado a despejar en parte nuestras dudas, inseguridades y temores sobre el trabajo realizado (y no solamente en el aspecto aquí aludido).

El primer capítulo de la Tercera parte (10) realiza en primer lugar una revisión crítica de los conceptos de praxis y poiesis en las fuentes aristotélicas en las que se ha inspirado el pensamiento de Hegel, para analizar luego la transformación de estas categorías y de sus relaciones operada por Hegel, y las consecuencias de esta transformación en la concepción de la filosofía práctica como filosofía del espíritu objetivo y como filosofía del derecho. El capítulo 11 se ocupa de los presupuestos sistemáticos del espíritu objetivo que se encuentran lógicamente en la filosofía del espíritu subjetivo, y más especialmente en el concepto del espíritu práctico y de la voluntad libre. El estudio de estos temas se concentra en la 3ª edición de la *Enciclopedia* y en la "Introducción" a la *Filosofía del Derecho* sobre el concepto de la libertad. El capítulo 12 sobre "Derecho, Moralidad y Eticidad" como principios de la filosofía práctica, se limita a un análisis más bien formal de las relaciones de las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho* con la tercera, clarifica los rasgos metódicos y la estructura de la exposición de esta obra, y concluye con el tratamiento del concepto de persona, como el presupuesto más inmediato de la definición del derecho. Finalmente, el capítulo 13 ha sido concebido como la conclusión de toda la investigación. Realiza en primer término una breve recapitulación conclusiva de los principales resultados de la exposición anterior, y luego desarrolla el tratamiento de los temas del trabajo, de la propiedad privada y de sus relaciones en la *Filosofía del Derecho*, confrontando los resultados del estudio de la evolución de estos conceptos y de sus relaciones con las formulaciones de este texto definitivo.⁵

USAL

Después de esta primera presentación general es preciso hacer algunas aclaraciones. En primer lugar me parece conveniente formular aquí una aclaración acerca de los alcances de la hipótesis según la cual una de las claves para la comprensión de la Filosofía práctica como teoría del espíritu objetivo se tiene que buscar en la transformación del concepto de la "praxis" y de su relación con la "poiesis", que se desarrolla en conexión con el nuevo concepto y valoración del trabajo. Esta hipótesis no se identifica por cierto sin más con el punto de vista que ha sido desarrollado frecuentemente por la literatura marxista sobre Hegel, la cual ha intentado demostrar el papel determinante de la economía en la formación de los conceptos básicos de todo el sistema filosófico de Hegel en general y en su concepción de la dialéctica. De lo que se trata aquí es más bien de la evolución de la teoría hegeliana de la acción social y del trabajo, y de su posible incidencia en el campo particular de la concepción de la filosofía práctica. Esta demarcación no significa sin embargo

5 Tanto en el desarrollo de la exposición como en la conclusión hemos sido deliberadamente parcos en hacer explícitas derivaciones teóricas o aplicaciones hermenéuticas. Creo que los análisis y los conceptos de Hegel sobre los temas aquí tratados pueden ser de una gran fecundidad para el pensamiento actual, y hemos tratado de dejar siempre abiertas pistas de reflexión para nuevos desarrollos. Pero estos posibles desarrollos darían lugar a un tipo de trabajo diferente, y hemos optado por atenernos a la normativa, hoy por cierto muy cuestionada, de la separación de los géneros literarios.

que no reconozcamos los aportes de la literatura marxista sobre el desarrollo del pensamiento del joven Hegel, y especialmente del clásico trabajo de G.Lukács, que vuelve a cobrar actualidad en este contexto, y del que haremos una ponderada valoración y un uso bien frecuente sobre todo en la primera parte de nuestra investigación.

Si bien en el ámbito especializado de los estudios hegelianos es normal estudiar a Hegel por sí mismo y no como antecedente de Marx, o en confrontación con el pensamiento marxista, quizás resulte un tanto insólito investigar especialmente en Hegel "temas marxistas" como el trabajo y la propiedad privada sin hacerlo desde Marx, ni en confrontación sistemática con el pensamiento marxista. Este es el caso sin embargo en esta investigación. Creo que no es necesario además ensayar ninguna justificación de porqué una investigación sobre Hegel no habla de Marx (salvo alguna referencia marginal inevitable). Hacemos aquí esta advertencia entonces solamente para despejar de entrada toda falsa expectativa del lector, aunque quizás ahora, después de la "caída del marxismo", tales expectativas no sean tan fuertes. Puedo agregar sin embargo como justificación positiva precisamente la rareza de los estudios anteriores sobre estos temas concentrados en el pensamiento propio de Hegel.

Ramón Valls Plana recomienda en un escrito reciente: "releer a Hegel como clásico". Y argumenta que "el interés por la relectura de los clásicos del pensamiento se renueva en cada cambio histórico [como el que se ha experimentado con la caída del llamado socialismo real]... Parece incluso en determinados momentos que Hegel nos ayuda mejor para la tarea interpretativa del presente que otras teorías cronológicamente posteriores" ⁶ H.-F. Fulda piensa que "las chances de un trabajo productivo con Hegel son ahora mucho más favorables que en los años '70", y retoma una expresión de B. Bourgeois según la cual: "la actualidad de Hegel en el campo de la filosofía social se basa en el hecho que los principales problemas que Hegel se planteó en este campo son también todavía nuestros problemas, o mejor, se están convirtiendo incluso recién ahora, cada vez más en nuestros problemas actuales" ⁷. Cualquiera sea la opinión sobre esta última aseveración, lo cierto es que el giro de la historia y del pensamiento en este fin de siglo nos permite quizás por primera vez enfrentarnos a la lectura de Hegel como un clásico de la filosofía, que no solamente ha dado una respuesta histórica a los problemas de su tiempo, sino que nos plantea cuestionamientos provocativos para nuestro propio tiempo y deja abiertas buenas preguntas para reanudar y continuar

6 R. Valls Plana, "Sociedad civil y Estado en la Filosofía del Derecho de Hegel, en *Temas. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Nº 5, 1997, p. 3 y 4.

7 Hans Friedrich Fulda, "Die Hegelforschung am Ende unseres Jahrhunderts. Rückblick und Fazit", *op. cit.* en nota 1, p. 11-12. Las condiciones histórico-filosóficas generales favorables para una relectura fecunda de Hegel, cree verlas el citado autor precisamente en: "la caída de la impugnación marxista a toda filosofía en cuanto tal, en el hecho que la pregunta de Heidegger por un nuevo comienzo del pensar ha enmudecido incluso en sus propios discípulos, la acusación de totalitarismo de los popperianos y otras corrientes emparentadas se ha, por lo menos, debilitado, mientras que el cientismo junto con otras variantes de la filosofía analítica han sido puestos a la defensiva... En estas nuevas condiciones la hermenéutica filosófica puede ahora, liberada de tales obstáculos irritativos externos, volver a la tarea de reapropiarse de toda la tradición de la filosofía occidental, y dedicar así también a Hegel la atención no sesgada que le corresponde *wirkungsgeschichtlich gesehen*" (*loc. cit.*).

esta conversación de occidente en que, según Rorty, consiste la filosofía.

En la interpretación de los textos se ha procurado respetar la doble exigencia de una hermenéutica racional, de la reconstrucción del contexto histórico del pensamiento del autor en cada período, y del examen de las pretensiones de validez del discurso, que conlleva la reconstrucción de los argumentos, o de las razones que sustentan esa pretensión de sus expresiones. De tal manera que cada capítulo se construye como una totalidad que intenta reconstruir el pensamiento del autor desde sí mismo, y no desde los temas que nosotros hemos elegido para esta investigación, a fin de que estos temas puedan aparecer en el lugar y con el relieve que él les ha asignado. Hemos optado por inscribir en nuestra exposición la traducción de los textos, necesariamente fragmentarios, en los que se apoya nuestra interpretación, porque esta selección y traducción conlleva nuestra propia lectura, y es parte de dicha interpretación. También se ha tenido en cuenta en esta composición la comodidad del lector, dado que los textos corresponden a muchos volúmenes diferentes de la obra de Hegel.

Uno de los riesgos de un trabajo como éste es naturalmente el inducir una interpretación sesgada, unilateral y reductiva de un sistema tan rico y complejo como es el de la filosofía de Hegel. Quisiéramos enfatizar aquí que de ninguna manera es objetivo de esta investigación proponer los temas que nos ocupan como la clave interpretativa única o central de toda la filosofía de Hegel, y ni siquiera como la clave única de la filosofía práctica. En diferentes lugares nos desviamos de nuestro tema específico para aludir a los planteamientos teológico-metafísicos, lógico-ontológicos, etc., que son fundamentales para la comprensión de los problemas estudiados. Pero es claro que una exposición adecuada de todas estas perspectivas solamente sería posible mediante la reescritura de todos los textos de Hegel. Por lo tanto el riesgo enunciado es inevitable y seguramente habrá lecturas de nuestra exposición (si es que ella tiene lectores) que sucumbirán a este riesgo, pero sobre ello no podemos hacer más que dejar en los bordes de nuestro propio texto algunos cabos sueltos de dónde el lector pueda tomarse para salir fuera, o ir más allá de él, y recuperar por sí mismo todos los pensamientos hegelianos que aquí han quedado en la sombra, o en el olvido del recorte del tema por nosotros estudiado, y del particular interés que ha orientado el enfoque de esta investigación.

8 La traducción de los textos ha procurado reproducir con fidelidad el pensamiento del autor. A fin de aclarar sus expresiones se han introducido en muchos casos breves agregados, lo cual no sería aceptable en una mera traducción, pero sí en un estudio interpretativo como éste. De todos modos estos agregados se reconocen como tales en todos los casos porque, siguiendo la convención, se han puesto entre corchetes []. Las expresiones entre paréntesis () dentro de las citas son, en cambio, del propio Hegel.

Para cerrar este "Introducción" quiero volver sobre lo dicho al comienzo acerca de la fractura moderna de la filosofía práctica con la que se encuentra el pensamiento de Hegel, la cual tenía su expresión más acabada en los sistemas de Kant y de Fichte. En la Primera parte se irá mostrando cómo reacciona el joven Hegel progresivamente frente a la poderosa influencia de la concepción kantiana de la filosofía práctica y cómo va avanzando lentamente más allá de ella, en su propia dirección. Pero puede ser útil evocar aquí, a modo de anticipación, en términos generales, el *status quaestionis* de la época y la respuesta profundamente innovadora de Hegel.⁹ En la primera página de la "Introducción" a la *Crítica del Juicio*¹⁰ sostiene Kant que, si la división habitual de la filosofía en teórica y práctica es correcta, entonces los conceptos que forman los objetos teóricos y prácticos tienen que ser diferentes, porque de otro modo esta división no estaría debidamente fundamentada en los propios principios del conocimiento racional. Ahora bien, efectivamente, dice Kant, "no hay más que dos clases de conceptos... que son: los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad". Los primeros hacen posible el conocimiento de las conexiones causales en la naturaleza, y en ellos se funda la filosofía teórica; el segundo conlleva la posibilidad de una serie causal producida por la propia razón, y en ella se funda la filosofía práctica como filosofía moral.

Esta doctrina de Kant parece situarse en primera instancia en continuidad con la división clásica, aristotélica, de la filosofía, proveyendola de un fundamento nuevo y más fuerte. Pero este nuevo criterio de demarcación elimina sin embargo al mismo tiempo los propios presupuestos de la concepción aristotélica de la filosofía práctica. En el empleo de esta división ha dominado hasta ahora una confusión, aclara Kant en la página siguiente del citado texto, por no haber separado lo práctico según los conceptos de la naturaleza de lo práctico según el concepto de la libertad. "Las reglas técnico-prácticas" se forman solamente mediante conceptos de la naturaleza y tienen que considerarse como corolarios del conocimiento teórico de las relaciones de causalidad, por cuanto están ordenadas a producir los efectos que son posibles según los conceptos de la naturaleza. Únicamente los preceptos "morales prácticos" están regidos por el concepto de la libertad y pueden formar el contenido de la filosofía práctica. Si se mezclan estas dos clases de principios se produce una total confusión de lo práctico con lo teórico. Kant menciona especialmente como ejemplos de esta confusión el tratamiento dentro de la filosofía práctica de cuestiones referentes al ámbito de "la economía, ya sea doméstica, agrícola, o del Estado, el arte de las relaciones sociales, la teoría de la felicidad, el dominio de las inclinaciones...". Ninguna de estas cuestiones "pueden contarse dentro de la filosofía práctica... porque todas ellas encierran solamente reglas de habilidad y, por consiguiente, exclusivamente técnico-prácticas".

9 Cfr. M. Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg, 1987, cap. IV "Der Rechts- und Geistbegriff vor dem Hintergrund der Tradition der praktischen Philosophie", p. 137-185.

10 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademische Ausgabe, V, 171-177.

Las citadas expresiones de Kant revelan de la manera más clara y tajante el estado de la cuestión con el que se enfrenta Hegel, es decir, la "destrucción" de la filosofía práctica en sentido aristotélico, como disciplina que articulaba sobre la base de los mismos principios la ética, la teoría social, la economía y la política. Tales principios comunes a todas estas disciplinas no existen en absoluto para Kant. Puede decirse incluso que las expresiones de Kant tienen una directa intencionalidad polémica contra las pretensiones de reinstauración y modernización de la tradición aristotélica de la filosofía práctica por parte de Christian Wolff. El tipo de fundamentación trascendental de la ética kantiana no solamente excluye el principio teleológico del orden natural de la ética aristotélica, sino que escinde o purifica a la moralidad, como puramente interior, de la acción social en el mundo exterior y de las estructuras objetivas del orden económico, jurídico y político. En tal sentido, estudiar la significación del *trabajo* para la concepción de la filosofía práctica de Hegel equivale a estudiar su contradicción con el principio de la división kantiana. De manera más general, como se sabe, la filosofía práctica de Hegel incorpora los principios de la economía política moderna como principios que forman parte del sistema de la filosofía práctica, y les reconoce una relevancia ética propia como momentos de la constitución del orden social. En abierta contraposición con el dualismo kantiano de interioridad y exterioridad, de moralidad y legalidad ¹¹ de ética y derecho, Hegel va a tratar toda la filosofía práctica como *derecho* (Rph § 30 Obs.), bajo el título de *Filosofía del Derecho*, porque "la moral y la ética", como todas las otras configuraciones del derecho, tienen una existencia que es, a la vez interior y exterior, subjetiva y objetiva. Finalmente, frente a la pretensión de deducir el derecho de principios a priori de la razón, Hegel lo comprende como "espíritu objetivo", que se sitúa esencialmente en el terreno de la historia, como un momento del espíritu de un pueblo.

UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

¹¹ Cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausgabe, VI 219 ("Introducción", III, División de una metafísica de las costumbres").

PRIMERA PARTE

TRABAJO Y PROPIEDAD EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

CAPITULO 1

La disolución del Volksgeist y la privatización de la existencia

(Período de Berna: 1793-1796)

Los escritos tempranos de Hegel fueron descubiertos y estudiados por primera vez a comienzos de siglo, por Wilhelm Dilthey, quien contribuyó de manera decisiva a cambiar la imagen predominante hasta entonces del sistema hegeliano como una construcción monolítica y atemporal, salida de una sola vez de la cabeza del filósofo, para introducir la perspectiva histórico-evolutiva en el estudio de sus textos.¹ Ahora bien, la interpretación diltheyana de los escritos de juventud ha transmitido la idea de un Hegel preocupado ante todo por temas teológico religiosos. Esta interpretación se vio acentuada luego con la edición selectiva de estos escritos por parte del discípulo de Dilthey, Hermann Nohl, con el título de *Escritos teológicos de juventud*?

La otra vertiente interpretativa contrapuesta se puede personificar con el nombre de G.Lukács, quien publicó en 1948 su monumental monografía sobre *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Desde su punto de vista

1 W.Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín 1905; trad. cast. Wilhelm Dilthey, Hegel y el idealismo, FCE, México, 1956.

2 *Hegels theologische Jugendschriften*, nach der handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Herman Nohl, Tübingen, 1907, Unveränderter Nachdruck 1966, Frankfurt/Main. Johannes Hoffmeister publica en 1936 un nuevo volumen de textos de juventud con el título de: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, que completan los anteriores. Otros textos han sido transmitidos en forma indirecta por Karl Rosenkranz (que fué discípulo de Hegel) en su biografía *G.W.F.Hegels Leben*, Berlín 1844. La edición crítica de las obras completas tiene previstos tres volúmenes para los escritos tempranos (*Frühe Schriften*) de Hegel: el tomo I comprende los textos del período de Stuttgart, hasta el otoño de 1788, los de la época de sus estudios en Tübingen, hasta el otoño de 1793, y de los años de enseñanza privada en Berna, hasta 1796, inclusive. El Tomo II está reservado a los trabajos del período de Frankfurt, hasta el traslado de Hegel a Jena en 1800, y el tomo III, que sirve de complemento a los dos anteriores, recoge los extractos de textos que Hegel ha realizado hasta el citado año de 1800. De este plan editorial ha aparecido hasta ahora, con gran retraso, solamente el volumen de los *Frühe Schriften I*, Hrsgg. v. F. Nicolini u. Gisela Schüler, *Gesammelte Werke Bd. I*, F.Meiner, Hamburg, 1989. Disponemos además de una edición castellana, lamentablemente muy incompleta, de José María Ripalda, *Escritos de Juventud*, (trad. de Zoltan Szankay y J.M.Ripalda), FCE, México, 1978. En este trabajo, dado que la edición crítica permanece incompleta, remitimos a las clásicas ediciones alemanas de Hermann Nohl y de Johannes Hoffmeister. Casi toda la bibliografía existente y la traducción castellana remiten a estas ediciones, que no han sido desplazadas por la Edic. de E. Moldenhausner y K.M.Michel, *Hegel Werke in Zwanzig Bände*, Theorie Werkausgabe (Suhrkamp), Frankfurt, 1971, Bd. 1, *Frühe Schriften*. Se confrontará la edición crítica en los casos de los textos disponibles. Los textos que citamos han sido traducidos por nosotros. Se ha tenido en cuenta la versión castellana de la edic. de Ripalda, que es en general correcta, pero no estilísticamente satisfactoria para nuestro gusto.

filosófico marxista Lukács se esforzó por descubrir el trasfondo político y económico del pensamiento de Hegel. En esta dirección llegó a escribir que: "La economía significa para Hegel algo diverso que para Kant o para Fichte: la economía es el modo de aparición más inmediato, primitivo y tangible de la actividad social del hombre; en ella pueden, por lo tanto desarrollarse del modo más fácil y más tangible también las categorías fundamentales de esa actividad... Desde el punto de vista de la sociedad burguesa desarrollada, como producto de la revolución francesa y de la revolución industrial inglesa - procesos que Hegel sigue atentamente- y del conocimiento del papel de la actividad humana en ella, quiere Hegel superar el dualismo kantiano-fichteano de subjetividad y objetividad, de interioridad y exterioridad, de moralidad y legalidad, concibiendo al hombre real, total, indiviso y socializado, en la concreta totalidad de su actividad social"³ Según el citado autor Hegel realiza en este punto un viraje fundamental en la orientación de la filosofía clásica alemana al centrar su atención en la articulación objetiva del mundo que el hombre produce al producirse a sí mismo, y en este cambio de rumbo ha jugado un papel decisivo la elaboración filosófica de la concepción del trabajo llevada a cabo en el período juvenil, como la actividad humana concreta que realiza la mediación entre el mundo subjetivo y la objetividad del mundo de las cosas de la naturaleza y de la sociedad. "El *punctum saltans* de este cambio de rumbo es precisamente el aprovechamiento filosófico de la concepción económica y social del trabajo tomada de Smith... Hegel considera la esfera del trabajo humano, la esfera de la actividad económica, como el comienzo y el fundamento de la filosofía práctica"⁴.

Cada una de las dos mencionadas líneas interpretativas de los escritos del primer Hegel ha tenido una larga descendencia. Pero las interpretaciones que cuentan actualmente con el mayor predicamento en el ámbito de las investigaciones hegelianas reconocen que los aportes de ambas tradiciones hermenéuticas han sido parciales y tienen que ser

3 Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1970, p.320.

4 Ibid. p. 321. Lukács se esfuerza por demostrar que Hegel descubre la contradicción como estructura de toda realidad justamente a través del análisis realista de la sociedad y de la economía de su tiempo, y especialmente a través del proceso del trabajo, llegando así a la formación de su método dialéctico. (Op. cit. p. 186-190 y 231-232). La interpretación de Lukács en este, como en otros puntos, parece forzada por su propio método de análisis que lo lleva a buscar en la base económico-social la razón determinante de los descubrimientos, tanto como de los encubrimientos de Hegel. En el propio campo marxista las tesis de L. Althusser (Cfr.: *La revolución teórica de Marx*, Ed. S.XXI, Buenos Aires, 1971, p. 71 ss.) abrieron un abismo entre la dialéctica hegeliana y la de Marx, el cual se reflejaría incluso en una "ruptura teórica" dentro de la evolución del propio pensamiento de Marx. En su libro sobre la dialéctica hegeliana, Gottfried Stieheler dedica prácticamente todo un capítulo a la refutación de las interpretaciones de Lukács sobre este punto: "Aún cuando no debamos discutir que la preparación económica de Hegel ha introducido algunas categorías en el estudio de la dialéctica, sin embargo, no se debe ponderar excesivamente la participación de estos conocimientos en las bases de su dialéctica, como hace Lukács, quien va tan lejos en sus explicaciones que llega a atribuir a Hegel un conocimiento adecuado de lo esencial del orden capitalista, es decir, a convertirlo en un marxista prematuro" (Gottfried Stieheler: *Hegel y los orígenes de una dialéctica*, Madrid, (1964): "Crítica a las concepciones de Lukács", pp. 194-209.

integrados y corregidos. Como escribe K. Düsing, las investigaciones actuales "se preocupan al mismo tiempo por una adecuada consideración de la perspectiva teológico-religiosa y de la perspectiva política del joven Hegel", buscando en cierto modo un equilibrio entre aquellas dos lecturas unilaterales⁵. La interpretación de los escritos de juventud que presentamos aquí pretende ubicarse en esta última línea hermenéutica, esforzándose por articular, en los temas específicos que nos ocupan, las dos perspectivas, política y religiosa, de la preocupación del joven Hegel⁶.

El pensamiento de Hegel en este período permanece todavía bajo la influencia predominante de la Ilustración alemana y de los ideales de la cultura clásica, que habían sido las orientaciones fuertes de su formación en el Gimnasio de Stuttgart y en el seminario de Tubinga. Su preocupación central y la mayor parte de sus lecturas aparecen orientadas hacia los temas histórico-religiosos y políticos. En este período el joven Hegel ve en la antigua ciudad-estado, en la *polis* griega, el modelo esencial en el cual se han de inspirar los esfuerzos actuales hacia la transformación del orden social y político⁷. Se preocupa ante todo en encontrar las causas de la

5 Klaus Düsing, "Jugendschriften", en Otto Pöggeler (Hrsg.), *Hegel*, Alber, Freiburg/München, 1977, p.29. Cfr. también: B.Bourgeois y otros, *Religion et politique dans les années de formation de Hegel*, Ed. l'Age d'Homme, Paris, 1982.

6 Dado que aquí nuestro objetivo no es de ninguna manera realizar una interpretación integral del pensamiento del joven Hegel, y que la referencia a este período está centrada en el tema de este trabajo, apuntando a la génesis de su concepción de la filosofía práctica, no podemos adentrarnos por lo tanto en el mencionado "conflicto de las interpretaciones". Esto no quiere decir que puedan ignorarse sin embargo los trabajos anteriores, a los cuales deberemos prestar atención, y de una manera particular a la línea interpretativa representada por G.Lucaks, que es la que ha puesto de relieve precisamente los aspectos específicos a los que se refiere el tema de esta investigación. Por las razones señaladas no se puede esperar aquí tampoco una exposición completa y corrida de los textos del período de Berna y de Fankfurt.

7 Como lo ha señalado correctamente Jorge Seibold, confrontando esta idea hegeliana de la *polis* griega con la historiografía y con la propia exposición de Hegel en las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, "la bella y armónica eticidad griega, tal como la expresa Hegel", no puede valer como descripción más que con referencia a "un corto período de tiempo, que corresponde al siglo de Pericles". Hegel mismo ha explicado más tarde porqué la realización histórica de esa idea fué efímera y cómo su belleza no podía perdurar por las propias contradicciones que le eran immanentes. En cuanto a la trasposición filosófica de aquella experiencia histórica: "El principio sustancial de la eticidad griega estuvo expresado en *La República* de Platón como un intento fallido de afirmar lo sustancial y lo universal en contra de lo singular expresado por la familia y la propiedad" (J.R. Seibold, *Pueblo y Saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, edic. Universidad del Salvador y Diego Torres, Buenos Aires, 1983, p.132).

Nosotros hemos optado aquí sin embargo por obviar la discusión histórica poniendo entre paréntesis el posible significado descriptivo de las referencias de Hegel, para hablar de una "idealización de la *polis* griega", que el joven Hegel ha tomado como modelo para la crítica de la sociedad moderna. Esta expresión puede entenderse, en parte, como la estilización de los rasgos positivos a fin de transformar el modelo histórico en un "ideal", pero también en un sentido más hegeliano, como la comprensión de la "idea" o de la esencia de lo político que se manifestó en la historia de la Grecia antigua de manera progresiva y no obstante todos los conflictos y las crisis, o la accidentalidad y las imperfecciones de su realización empírica. Podríamos esbozar aquí muy someramente esa "idea" entrañada en la *polis*, siguiendo a Jean-Pierre Vernant, a través de tres determinaciones fundamentales: 1) La articulación de la política con el *logos*. En la *polis* el "medio" en el cual se constituye el poder y se elaboran las decisiones colectivas es el discurso, la palabra. Pero no se trata ya de la palabra ritual o de la fórmula sagrada, sino de la discusión pública, de la argumentación y, por lo tanto, del *logos* que es palabra y razón; 2) La constitución del espacio público como el lugar propio de lo político, en contraposición a la voluntad privada del príncipe. La *polis* es esencialmente este espacio de lo público, en el doble sentido de la separación de un ámbito de los asuntos comunes que se diferencian de los intereses privados y adquieren un rango superior, y de la transformación de la actividad política en prácticas públicas, abiertas a la intervención de todos los ciudadanos, en contraposición a los procedimientos secretos, reservados a una corte. En la *polis* también la religión se hace pública. Estas dos primeras determinaciones se unen y se refuerzan con el papel que adquiere la escritura, a través de la cual las enseñanzas de los sabios quedan expuestas como patrimonio cultural común, y las leyes escritas se sustraen al arbitrio de los dictados de los *basileús*. 3) La *polis* es un cosmos en el cual rige una simetría de relaciones entre sus miembros, los cuales son tratados como iguales, de tal manera que las mismas relaciones de mando y obediencia ya no se apoyan en estructuras jerárquicas de sumisión, sino que son relaciones recíprocas y reversibles. "Esta imagen del mundo humano

transformación del ciudadano antiguo que se interesaba en la cosa pública como cosa propia, y participaba activamente en la conducción política, en el hombre meramente privado, el burgués moderno, "que hace de su propiedad todo su mundo". Durante algún tiempo el joven Hegel creerá que la Revolución Francesa ha significado el inicio de la superación de esa privatización de la existencia y de la recuperación de la perdida eticidad a través de la participación activa de los individuos en la vida política del Estado.

Filosóficamente Hegel se encuentra en este período bajo la influencia directa de Kant, cuya lectura se remonta al período de Tubinga.⁸ En 1795 escribía: "Del sistema de Kant... espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí".⁹ Pero no son los planteos teóricos y gnoseológicos del autor de las Críticas los que retienen sobre todo su atención, sino la filosofía moral. Hegel inicia su carrera intelectual como seguidor de la filosofía práctica de Kant. Lo que lo atrae de ella es el autonomismo del sujeto que no es regulado por normas externas, impuestas desde fuera de su propia conciencia (extrínsecismo, heteronomía), y la idea de una ética y de una religión racional.¹⁰ El principio de autonomía de la ética kantiana es fundamental para Hegel, ya desde sus primeros escritos. Pero él interpreta aquí ese principio de una manera muy característica, como principio de la libertad y de la espontaneidad del obrar humano. El significado esencial de este principio como fundamentación de una *legislación moral racional y universal*, que era central en Kant, pasará de nuevo a primer plano recién con el Hegel maduro. D. Henrich ha observado que hay una reinterpretación, o mejor quizás una revisión de neta

encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. Pero antes de adquirir ese valor plenamente democrático y de inspirar en el plano institucional reformas como la de Clístenes, la idea de *isonomía* pudo traducir o prolongar aspiraciones comunitarias que se remontan mucho más atrás, hasta los orígenes mismos de la *polis*" (J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 72).

8 La sugerencia de A. Peperzak, según la cual Hegel en Tubinga no habría leído quizás todavía a Kant (Adrien Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, M. Nijhoff, La Haya, 1969, p. 9, nota 2 y p. 40, nota 2), ha sido discutida recientemente por B. Bougeois, *Etudes Hegéliennes*, Paris, 1992, p. 10. Nosotros no nos ocuparemos aquí de los fragmentos de Hegel que se han conservado de su época de estudiante en el Gimnasio de Stuttgart y en el seminario de Tubinga, a fin de no extendernos demasiado en el tratamiento del período de la juventud.

9 Carta a Schelling, Berna, 1795, Ripalda, p. 61. La citada expresión de Hegel manifiesta una adhesión esperanzada, no a una mera idea, sino al "sistema de Kant". Como escribe Kimmerle: "La diferencia entre los *Jugendschriften*, que representarían el Hegel pre-sistemático, y el Hegel del sistema, ha tenido que ser últimamente abandonada. Para los *Escritos de la juventud* las premisas decisivas están dadas por el sistema de la filosofía tal como este había sido concebido por Kant, sobre la base de su crítica de la razón... Esta posición filosófica sistemática ha experimentado sin embargo dentro de los propios *Escritos de juventud* una significativa transformación. El programa inicial de la aplicación del sistema filosófico de Kant [a la crítica de la religión, de la sociedad y del orden político] se transforma progresivamente al mismo tiempo en una crítica de este sistema..." (H. Kimmerle, "Ideologiekritik der Systematischen Philosophie", en *Hegel-jahrbuch*, 1973, p. 86. Cfr. también, del mismo autor: "Zur Genesis des Hegelschen Systembegriffs", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 14, 1972, p. 294-314.

10 Cfr.: Paul Asveld, *La Pensée Religieuse du Jeune Hegel, Liberté et Aliénation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, pp. 152-159.

inspiración Rousseauiana del principio Kantiano de la autonomía de la voluntad en el empleo que el joven Hegel hace de él, conectando la autonomía moral con la autonomía política en el sentido de la libertad de los antiguos. "Como es sabido Rousseau, a diferencia de Kant, no había hecho ninguna diferencia entre nuestra conciencia de la libertad y las emociones y sentimientos originarios de nuestro corazón. El joven Hegel estaba enteramente de acuerdo con él en esto. Y se creyó con derecho a interpretar la autonomía kantiana también como espontaneidad de nuestro sentir y como la feliz libertad de las relaciones en un Estado republicano" ¹¹

Esta reinterpretación del sentido kantiano de la autonomía no podía sin embargo mantenerse, y bien pronto, ya en Frankfurt, Hegel se volverá también contra algunos aspectos de esta moral kantiana que sustituye la sumisión a la autoridad exterior por una nueva esclavitud de nuestro yo empírico con sus tendencias y aspiraciones concretas a las reglas universales de la razón, esas abstracciones sin vida que consolidan una nueva dualidad en el interior mismo del hombre. Hegel no admitirá el sometimiento de lo particular, de la espontaneidad de la vida y del sentimiento, a lo universal abstracto, negando el dualismo entre la sensibilidad y la razón como términos irremisiblemente separados y opuestos. No obstante estas conocidas críticas a la abstracción y al dualismo de la moral kantiana, y la integración sistemática posterior (o "superación") de la moralidad en la *eticidad* concreta, en lo fundamental Hegel permanecerá fiel para siempre a las concepciones kantianas centrales como la autonomía del sujeto, o la racionalidad y universalidad de los principios de la filosofía práctica. Ya no es posible retroceder detrás de estos logros de la modernidad.

Ya en los fragmentos del período de Berna, se hace manifiesta sin embargo una orientación que va más allá de Kant en un punto decisivo. Georg Lukács lo ha puesto especialmente de relieve con el lenguaje característico que le es propio: "Kant estudia los problemas morales desde el punto de vista del individuo; el hecho moral fundamental es para él la conciencia moral. Y no consigue una aparente objetividad idealista sino proyectando sobre un sujeto ficticio, aparentemente supraindividual, pero en realidad individual y mistificado -el llamado 'yo inteligible'-, los rasgos comunes, la legalidad general de la ética que intenta descubrir... En cambio, el subjetivismo del joven Hegel, orientado a la práctica, es desde el primer momento colectivo y social. Para Hegel, el punto de partida y el objeto central de la investigación es siempre la actividad, la *práctica de la sociedad*" ¹².

Las observaciones precedentes de Lukács apuntan en la dirección correcta, pero la preocupación del joven Hegel se expresa sin embargo con un lenguaje algo diferente, por ejemplo cuando se pregunta: "¿cómo tiene que estar dotada

¹¹ D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1975, p. 68. Sobre la relación del joven Hegel con Rousseau y la Revolución francesa, cfr. esp. H.F. Fulda y Rolf Peter Horstmann, *Rousseau, die Revolution und der Junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

¹² G. Lukács, op. cit. p. 39 (El subrayado es nuestro, JDZ).

una *Volksreligion*?", o también: ¿cómo una religión objetiva, racional, puede llegar a ser una religión viva, no solamente en el individuo, sino fundamentalmente en todo un pueblo. Es cierto que, a diferencia de Kant, el hecho moral fundamental no radica para Hegel en la conciencia, o en la pura subjetividad, sino en la comunidad ética, cuyo paradigma encuentra Hegel en una idealización de la polis griega. Pero el joven Hegel ha captado bien la conexión esencial de la ética y la religión en el tipo de comunidad tradicional que ha tomado como modelo. La religión viva no puede permanecer como religión privada, sino que tiene que llegar a ser la vida del pueblo: *Volksreligion*. Esta religión popular encarna ante todo los principios de la racionalidad moral kantiana, pero ella debería satisfacer también, con sus bellas representaciones, la imaginación y el sentimiento, como los mitos de la religión antigua. Solo de esta manera, como vivencia estética, podrá ser efectiva en cuanto religión y moral cívica que modela la forma de vida de los individuos en una comunidad.

El pensamiento del joven Hegel de Berna tiene ciertamente como uno de sus ejes la problemática de las prácticas sociales, como lo ha puesto de relieve Lukács, pero la comprensión y la transformación de estas prácticas tiene que partir para él de sus presupuestos religiosos. En los *Fragmentos sobre Religión popular y Cristianismo*, a la "Religión objetiva" (o institucional, que los teólogos han disecado en una colección de dogmas abstractos y de prácticas rígidas y sin vida, como las colecciones de los herbolarios), contrapone Hegel la idea de una "religión subjetiva", vivida y activa, que tiene su pauta en los movimientos espontáneos del corazón y de la fantasía. Para suprimir la dualidad y la separación de la religión y la vida, la *Volksreligion* tiene que estar constituida del siguiente modo: "1) Sus enseñanzas tienen que estar fundadas en la universalidad de la razón. 2) La fantasía, el corazón y la sensibilidad no deben salir vacíos de la práctica de tal religión. 3) Ella debe estar constituida de tal modo que todas las necesidades de la vida y la acción pública en el Estado se apoyen en ella (*daß sich alle Bedürfnisse des Lebens [und] die öffentlichen Staathandlungen daran anschließen*)" ¹³

La idea de una religión que sea al mismo tiempo subjetiva, en cuanto sentimiento interior; autónoma, en cuanto no impone una autoridad externa o contraria a la razón ni a la sensibilidad; y popular, en cuanto capaz de encarnarse en la vida social y política de una comunidad histórica, puede interpretarse también en el sentido que, ya en este primer período, Hegel se ha planteado con otros términos la problemática de la conciliación de la *moral* en sentido moderno

13 Nohl, p. 20. El texto citado pertenece a los fragmentos que Nohl ha agrupado bajo el título de "Volksreligion und Christentum". Por su contenido se vincula con los primeros escritos de Berna, pero de acuerdo a los criterios caligráficos empleados para la cronología, y al tipo de papel del manuscrito podría haber sido escrito en Tübinga. Otra referencia es la fecha de aparición del escrito de Kant sobre la religión en la Pascua de 1793, cuyo conocimiento se presupone en el texto. Para esta problemática: Gisela Schüler, "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", en *Hegel-Studien*, Bd. 2, Bonn, 1963, p. 111-159, cfr. p. 138 ss. La Edición Crítica *Frühe Schriften I*, no ha decidido la cuestión cronológica de este escrito (Cfr. "Editorischer Bericht", p. 469). Lo presenta como "Texto Nº 16", agrupado con otro conjunto de Estudios (Textos Nº 12-26) fechados entre 1792/93-1794 (pág. 83-114). Como fecha probable del Texto Nº 16 supone el verano de 1793. Los Textos 17-26 han sido redactados sin ninguna duda después del traslado a Suiza. Pero la Edición Crítica ha "evitado concientemente reunir los Textos 12-16 en un grupo separado y nominar a Tübinga como su lugar de origen", reconociendo que no se está en condiciones de determinar con certeza este dato.

(y especialmente kantiano) con la ética y la política en sentido antiguo. Lo que él se representa bajo esta idea de la religión popular es la unidad de esas dos instancias, pensada todavía de manera inmediata e ingenua. El problema es cómo realizar juntos, cómo conciliar estos dos proyectos, de la autonomía moral del individuo y de su integración activa en la vida pública de una república¹⁴. En esta problemática temprana se adivina ya la orientación que llevará al Hegel maduro a la elaboración de su teoría del espíritu objetivo.

"Desde sus primeros trabajos de juventud, y particularmente en Tubinga, Hegel piensa la vida espiritual como vida de un pueblo. Los términos que emplea en esta época son característicos en tal sentido: habla del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), del alma de un pueblo (*Seele des Volks*), del genio de un pueblo (*Genius des Volks*). Entre el individualismo y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad sólo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal"¹⁵. Este pensamiento se encuentra con diferentes matices en varios autores de la época, como en Herder, Savigny, Montesquieu, Rousseau. Es sobre todo este último el que más decisivamente ha influido sobre las ideas religiosas y políticas del joven Hegel. "Al lado de Kant es, por lejos, la influencia de Rousseau la más significativa en los primeros textos hegelianos"¹⁶. En los escritos de Berna encontramos la expresión: "espíritu de las naciones y de los tiempos", que parece claramente inspirada en el lenguaje de Herder¹⁷. Las referencias implícitas y explícitas a Herder son relativamente numerosas en los textos de este período, pero el concepto del *Volksgeist* ya desde estos escritos se aproxima más al de Montesquieu, cuyo *Espíritu de las Leyes* aparece citado ya en 1792-1794¹⁸. En Hegel esta idea va a alcanzar sin embargo un nivel de elaboración conceptual y una estructura

14 Cfr. R. Legros, "Introduction" aux *Fragments de la période de Berna*, Paris, Vrin, 1987.

15 Jean Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Ed. Calden, Buenos Aires, 1970, p. 20.

16 Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1975, p. 44.

17 *Gesammelte Werke* Bd. I, F. Meiner, Hamburg, 1989, p. 281. Los editores remiten en este pasaje a Herder, *Werke*, Bd. 14, 448 y también, p. 22, 60, 419 y 439.

18 *Loc. cit.*, p. 128. Cfr. también, 369, 11. Las citas explícitas de Hegel no se refieren a este tema. Cfr. *De l'Esprit des Lois*, Libro 19, cap. 5. En el *Naturrechtsatz* y en el § 3 de la *Filosofía del Derecho* elogia Hegel a Montesquieu como quien ha puesto de relieve el verdadero punto de vista filosófico respecto al elemento histórico en el derecho "al considerar la legislación y sus particulares determinaciones no de manera abstracta y aislada, sino como momento dependiente de una totalidad, en conexión con todas las otras determinaciones que constituyen el carácter de un pueblo y de una época" (*Werke*, 7, p. 35). Como explica D. Brauer, a diferencia de Herder, Hegel no concebirá esta totalidad como organismo sino, conforme a su concepto dialéctico del espíritu, como la autoconciencia de un pueblo. Esta concepción se precisa a partir del período de Jena. En el elogio de Montesquieu del § 3 de la *Filosofía del Derecho* habla Hegel de un sistema de conexiones del derecho, que hacen de él un momento dependiente de la totalidad. Pero esta totalidad en la concepción de Hegel, como en Montesquieu, a diferencia de los románticos y de Savigny, no es el presupuesto, sino el resultado del desarrollo histórico; el *Volksgeist* no es un sujeto que precede a la historia y la produce, sino que él mismo se produce y se forma a través de múltiples factores en la historia. "Si bien Hegel en los escritos juveniles emplea todavía el lenguaje de Herder, el *Volksgeist* aparece ya allí no como algo originario sino que debe ser formado (*er muß erst gebildet werden*, W.I., S.42)" (D. O. Brauer, *Dialektik der Zeit*, Fommann-Holzboog, Stuttgart, 1982, p. 52-55).

dialéctica que la diferencia de Montesquieu y la opone a sus antecedentes herderianos y románticos ¹⁹

La idea de la unidad de un pueblo como vida o como espíritu se puede considerar como un principio metodológico de interpretación de los procesos sociales, como es el caso de Montesquieu y de Hegel, o también como el verdadero sujeto de la historia, como en Herder y en Savigny. En este período Hegel no se formula todavía los problemas filosóficos (epistemológicos, ontológicos y éticos) que plantea la concepción del *Volksgeist*. Simplemente lo estudia como una realidad histórica concreta, en sus manifestaciones en distintos pueblos, en su evolución y sobre todo, se muestra preocupado por el análisis de las causas de su disolución hacia fines de la edad antigua. El problema que trata de explicar es sobre todo cómo ha sido posible la descomposición de aquella subjetividad colectiva de las antiguas repúblicas y la aparición del individuo privado, ajeno a las realidades comunitarias, que ya no se interesa por el Estado ni vive la vida de la totalidad, sino que se aísla en el afán por sus intereses particulares, este hombre que es el burgués moderno con su individualismo. La explicación de Hegel es a la vez política y religiosa. Tiene que ver con la sustitución de la república por el despotismo y con la sustitución de la religión pagana por el cristianismo. Y ambos procesos están estrechamente ligados. "El despotismo de los emperadores romanos había expulsado el espíritu de los hombres de la superficie de la tierra; despojados de su libertad los hombres se vieron forzados a poner lo que tenían de eterno y de absoluto a buen resguardo, en la divinidad, y en medio de la miseria tuvieron que buscar y esperar la felicidad en el cielo" ²⁰ Lo que a nosotros nos interesa aquí en el análisis de estos textos no es precisamente ni la interpretación hegeliana de la historia, ni su concepto de la religión; no es Hegel como historiador, ni como teólogo, sino el concepto y la valoración de lo privado y de lo público, que se esboza en el contexto de esta interpretación histórica, y que será el punto de partida de su propia concepción de la filosofía práctica ²¹.

Los textos del período de Berna que aquí más nos interesan para nuestro tema, y en los que Hegel analiza la mencionada historia, son tres fragmentos: Nohl, 70-71, 219-229 y 229-230. El primero de ellos forma parte del grupo de manuscritos que Nohl ha reunido bajo el título de *Religión popular y Cristianismo*. Los *Escritos de Juventud* editados por Ripalda comienzan con este texto, ubicado conjuntamente con otros fragmentos del período de Berna bajo el título de: "Fragmentos Republicanos".

19 "La diferencia decisiva entre el concepto hegeliano del *Volksgeist* y el empleo que de él hace la *Historische Schule* consiste en lo siguiente: esta última concebía el *Volksgeist* más bien como un desarrollo natural que como un desarrollo racional, y lo oponía a los más altos valores de la historia universal". En tal sentido "la concepción de la *Historische Schule* pertenece a la reacción positivista en contra del racionalismo hegeliano" (H. Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1971, p. 423, nota 28).

20 Nohl, p. 227, Ripalda, 157.

21 Las interpretaciones históricas y teológicas de los escritos de juventud de Hegel, bajo la influencia del pensamiento ilustrado de la época, son expuestas aquí como expresión indirecta de sus propias búsquedas y proyectos en el campo del pensamiento ético político. El examen y la discusión crítica de estos textos desde los puntos de vista de la historiografía y de la teología requeriría un tratamiento diferente.

El primero de estos fragmentos (Nohl, 70-71), editado ahora como Texto Nº 26 de la Edición Crítica de los *Frühe Schriften*, I, es un manuscrito de dos hojas datado por los editores en 1794. Su importancia ha sido destacada especialmente por A. Peperzak²² (Los otros dos fragmentos han sido más profusamente citados y trabajados por todos los comentadores). Este importante fragmento presenta el esbozo de una filosofía de la historia occidental en tres grande etapas, que podrían definirse de acuerdo con las expresiones del texto como: 1) la época de la virtud pública; 2) la época de la privatización y de la decadencia y 3) la nueva época de las ideas morales universales, las cuales corresponden a la antigüedad clásica, la época que va desde la decadencia del mundo antiguo hasta comienzos de la modernidad, y el mundo moderno de la época de la Ilustración.

Veamos ahora la caracterización de estos tres momentos en las propias palabras de Hegel:

I) "...El republicano libre, (movido) por el espíritu de su pueblo, que dedicaba sus fuerzas y la vida a su patria... ha trabajado por su idea, por deber, y no tiene nada que exigir a cambio. Ha sido un valiente, por lo tanto él espera solamente poder vivir en compañía de los héroes...

(II) "La multitud que ya no tiene más la virtud pública, que lleva una vida envilecida bajo la opresión, requiere ahora otros apoyos y otros consuelos para obtener una compensación por su miseria... Solamente un pueblo en el estado de la mayor corrupción y del más profundo abandono de las fuerzas morales pudo ser capaz de someter su voluntad a la obediencia ciega frente a los malvados caprichos de hombres abyectos. Solamente el paso del tiempo y el completo olvido de un estado mejor pudo llevar a un tal estado de opresión. Un pueblo así, abandonado de sí mismo y de sus dioses, [que] lleva una vida privada, necesita signos y milagros, necesita que la divinidad le garantice que tendrá una vida futura, por cuanto ya no puede tener más aquella fe en sí mismo. En este estado no puede alcanzar ya la comprensión de la idea de la moralidad para construir su fe sobre ella. Las ideas se han disecado, no son ahora más que quimeras. Su fe está ahora pendiente de un individuo; sólo puede apoyarse en una persona que le sirva de ejemplo y pueda ser objeto de su admiración. De ahí la recepción abierta, favorable, que obtuvo la religión cristiana en la época en que la virtud pública de los romanos había desaparecido y su grandeza se hundía ...La sustitución de la religión pagana por la cristiana es una de aquellas revoluciones asombrosas por cuyas causas tiene que preocuparse el historiador pensante...

III) "Por eso ahora cuando, después de siglos, la humanidad vuelve a ser capaz de ideas, desaparece el interés en lo individual [o en lo privado], y si bien permanece por cierto la experiencia de la corrupción humana, la doctrina de la miseria

22 A. Peperzak, *Op. cit.*, p. 52-58. La interpretación y el comentario de este autor está más centrada sin embargo en los aspectos morales y religiosos, por lo tanto las cuestiones vinculadas a la vida privada, el trabajo y la propiedad, y a la actividad público política, que para nosotros son las centrales por su relevancia para el ulterior desarrollo de la filosofía práctica de Hegel, quedan bastante relegadas en la exposición de Peperzak.

del hombre pierde su vigencia, y aquello que hacía al individuo verdaderamente interesante para nosotros, como idea, se vuelve a presentar poco a poco en toda su belleza. Al ser pensado por nosotros mismos deviene nuestra propiedad" ²³

El criterio de la división de la historia está puesto en el tipo de vida predominante en cada época: la *vida pública* o la *vida privada*. El sentido y la ley del proceso marca, a partir de un origen de plena realización de la virtud pública, una evolución decadente de la moralidad y de la libertad que está determinada por la privatización de la existencia. El desenlace de la historia aparece como un retorno a la situación originaria o como una restauración de la vida pública, de la virtud pública y del trabajo por lo universal.

Como confirmación de esta interpretación que estamos proponiendo, podemos aducir los párrafos finales del fragmento en los cuales el autor vuelve a poner el problema del predominio de lo privado como criterio central de su interpretación de la decadencia del mundo occidental. Cuando ya no existe una vida pública, o esta se ve reducida a un estado miserable, cuando las grandes ideas, sentimientos y virtudes han perdido su fuerza y atractivo, o los individuos se ven excluidos de participar en la orientación de la vida comunitaria y en las decisiones políticas, entonces los valores individuales de la vida privada llegan a convertirse en los valores centrales y más altos. "Cuando llevamos una *vida meramente privada*, el amor a la vida y el cuidado de sus comodidades y embellecimiento llegan a constituir nuestro interés supremo; la sistematización de estos intereses en una sabiduría práctica (*Klugheit*) forman nuestra moralidad [la moral burguesa]. Pero ahora, [en los tiempos de la Revolución Francesa], en la medida en que las ideas morales pueden volver a ocupar su sitio entre los hombres, aquellos bienes [de la esfera privada] pierden otra vez su valor, y las constituciones que garantizan solamente la vida y la propiedad no son consideradas ya como las mejores" ²⁴

Si se tiene en cuenta que la propiedad se considera normalmente como una condición de la libertad, tiene que resultar sorprendente la vinculación que se desprende de los textos del joven Hegel entre la pérdida de la libertad y el nacimiento de la propiedad. Para aclarar esta cuestión es preciso tener en cuenta que, al decir que la propiedad se convierte en un derecho fundamental del individuo cuando éste ha perdido su verdadera libertad, se está refiriendo Hegel a otra libertad diferente de aquella que se realiza mediante la propiedad, y entonces el problema será ver cómo se articulan estas dos libertades. Este último será uno de los problemas fundamentales a los que tratará de responder el propio Hegel en su *Filosofía del Derecho*. De ello nos ocuparemos en la Tercera Parte, cap. 12.

23 Nohl, p.70-71, y 220. La traducción y el subrayado de las palabras destacadas es nuestro. El texto ha sido reordenado. Cfer. Ripalda, p. 39-40 y 149.

24 Nohl, p. 71. Ripalda, 40.

El párrafo central del citado fragmento de 1794 condensa la primera formulación hegeliana del concepto de *alienación*. Si quisiéramos tomar como base del esbozo de la filosofía de la historia este concepto, podríamos definir también los tres momentos que hemos puntualizado con las palabras: "libertad", "alienación", "reapropiación": "Lo bello de la naturaleza humana, lo que nosotros mismos poníamos en el individuo extraño (*in das fremde Individuum*), manteniendo como propio solamente todo lo repulsivo de lo que nuestra naturaleza es capaz, aquella belleza la reconocemos ahora de nuevo con alegría como nuestra propia obra (*als unser eignes Werk*), nos reapropiamos de ella, y aprendemos a sentir respeto por nosotros mismos, mientras antes tomábamos como propio solamente aquello que únicamente puede ser objeto de desprecio"²⁵. En la antigüedad se había experimentado ya una época de repúblicas libres en las que los ciudadanos realizaban su libertad en el Estado. A las antiguas repúblicas les sucede una época de tiranías políticas y de pérdida de la libertad. En medio de la desolación del despotismo político los hombres alienan su naturaleza en la religión y esperan su salvación no ya de sí mismos, de su propia idea y acción, sino de un individuo superior (Jesús). Pero una nueva época ha comenzado ahora con el renacimiento de las ideas y con la revolución. Peperzak interpreta que Hegel alude aquí a la influencia de los filósofos modernos de la libertad, como Kant y Rousseau.

En la concepción histórica esbozada, aparece como fundamental de la contraposición de la actividad pública en la comunidad, que el texto caracteriza como actividad orientada a la totalidad, a lo universal, o "trabajo por una idea", y la actividad privada que se caracteriza por estar centrada en el trabajo individual y en la propiedad privada. Las referencias a la forma de vida centrada en lo privado conllevan en este contexto, o bien una valoración negativa, o por lo menos muy inferior a los valores de la esfera pública. "En cuanto hombres libres (los griegos y romanos en las antiguas repúblicas) obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando.... La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior por la cual *trabajaban* y a la cual se dedicaban; este era su fin último del mundo o el fin último de su mundo"²⁶. El trabajo, en cuanto ocupación en lo particular y orientado a la ganancia individual, es una actividad privada que segrega al individuo de la empresa común, o del espacio de lo público. En la antigua "polis", que Hegel ha tomado como modelo, el hombre libre no trabaja, (a no ser en los "trabajos" de la vida pública, como la organización y la defensa de las cosas comunes: la política y la guerra); el trabajo propiamente dicho estaba reservado a los esclavos, que eran la base natural para la realización de la libertad de los ciudadanos. Hegel no va a reivindicar por cierto en ningún momento aquella base esclavista de la libertad de los antiguos, la va criticar y a rechazar de manera expresa en los textos posteriores, pero en este período es como si no hubiera caído en la cuenta todavía de aquel lado oscuro de su ideal político.

25 Nohl, loc. cit.

26 Nohl, p. 221-222; Ripalda, p. 150-151.

Parecía haber adherido inicialmente a este sistema de valores con una total ingenuidad, ignorante de la base socio-económica esclavista o feudal que supone la concreción de este ideal: el ideal de la teoría, de la virtud y de la política como las actividades superiores, propiamente humanas, separadas y contrapuestas al trabajo y reservadas para una clase ociosa que, en consecuencia, debe vivir de la explotación de otras clases atadas al yugo del trabajo, que es la contraparte necesariamente requerida, la otra cara oculta y deshumanizante de este humanismo que luego rechazará como demasiado fácil porque cree poder ahorrarse "el trabajo de lo negativo".

Paul Chamley, al estudiar los orígenes del pensamiento económico de Hegel, subraya también que la actividad (*die Tätigkeit*) en sentido creativo es, para el Hegel de Berna, solamente aquella que se ejerce en la vida política: "el verdadero trabajo es el trabajo político". En los textos de este período pueden encontrarse numerosas referencias a la actividad económica, pero por lo general estas referencias expresan "la desconfianza hacia las riquezas, el cuidado de subordinar rigurosamente el interés económico privado al interés general, y la condena de las excesivas diferencias de fortuna"²⁷.

Desde sus escritos más tempranos, de la época de Tübingen, disponía Hegel ya de un concepto del trabajo como autorrealización, por cuanto el hombre, mediante su trabajo "ha refinado y embellecido" el mundo, de tal manera que este "parece ser enteramente su propia obra... y su alma se plenifica mediante la conciencia de su fuerza y de su libertad". Estas expresiones se encuentran al final del Texto No 16 de la edic. crítica. En una anotación al margen agrega Hegel: "de tal manera que él se complace en su obra como parte de sí mismo"²⁸. P. Chamley supone que "Hegel pudo haber encontrado un impulso en dirección a estas ideas en Locke, a quien, según el informe de Rosenkranz, había leído por esta época... [Sin embargo] durante el período de Berna este pensamiento encuentra aplicación exclusivamente en el campo político, porque 'el verdadero trabajo' es la actividad política"²⁹.

Todavía en los escritos de Frankfurt, aunque Hegel considera ya allí la inserción del individuo en la dinámica objetiva de la sociedad moderna como un destino necesario e irreversible, ve en el trabajo solamente una actividad privada, relación utilitaria e interesada con los objetos, que se cierra en sí misma, sin apertura a lo universal. Llevando esta línea de pensamiento hasta una formulación extrema podría llegar a decirse que el trabajo material es una ocupación que aparta al hombre de la moral y de la religión. Lo primero porque se orienta a la satisfacción y el goce del individuo y lo separa de la vida política y de los valores del mundo ético. Solamente

27 Paul Chamley, "Les origines de la pensée économique de Hegel", en *Hegel-Studien*, Bd. 3, 1965, p.229. Los pasajes de los escritos de Berna referidos a la actividad económica, a los que alude Chamley, ordenados cronológicamente, son: Nohl, 28, 31, 34, 53, 65, 77, 362, 365, 105, 111, 113ss., 166, 222ss., 229ss.

28 *Gesammelte Werke*, I, Hamburg, 1989, p. 114.

29 Paul Chamley, *Op. cit.*, p 259.

el ocio es propicio para la ocupación con las cosas comunes, es decir, para la actividad política, y para el ejercicio de la virtud. Lo segundo, por cuanto en el trabajo el hombre queda referido a la inmediatez de lo finito, y absorbido en un orden de relaciones con los objetos que cierran su apertura a la vida infinita. En este primer período el pensamiento de Hegel conjuga la valoración de la actividad ético-política como la única ocupación digna del hombre libre, inspirada en la tradición del humanismo clásico y en el ideal de la polis griega, con una religiosidad romántica tendiente a la anulación de lo finito. Ambas vertientes tienden a una desvalorización total del trabajo, aunque el propio Hegel no haya llegado nunca explícitamente a las formulaciones extremas que hemos insinuado.

El tipo de acción que a Hegel le interesa sobre todo, y que considera fundamental en este período, no es ni la acción moral puramente interior en el sentido del dualismo kantiano de subjetividad y objetividad, o de moralidad y legalidad, ni tampoco la actividad productiva en el mundo de la naturaleza, el trabajo material, como quisiera Lukács; sino el tipo de acción o de práctica social que se relaciona con la producción de la sociedad misma y del poder del Estado, la actividad que tiene una directa proyección ético-política, a la que denomina, como hemos visto en los textos analizados: "actividad por una idea". Solamente en la libertad de una República uno vive por una idea (Nohl 366). No es fácil definir el sentido de la "idea" en estas expresiones del joven Hegel. Pero puede decirse que con ella designa el objetivo de la voluntad y del tipo de actividad que considera más fundamental y más propia del hombre. Es el objetivo y el fin de la virtud cívica (*die öffentliche Tugend*) que involucra la libertad, el bien y la grandeza de la polis³⁰. En un fragmento que se conecta con los textos analizados, encontramos una meditación sobre el destino trágico de "los grandes héroes y hombres públicos" que han optado por el suicidio ante la destrucción de su patria y la abolición de la constitución libre (*Aufhebung der freien Verfassung*). Se vuelve a contraponer aquí el "abrazar una idea" y el "trabajar por la idea", al retiro o la retracción en la vida privada (*in den Privatstand zurückzutreten*). El hombre que ha vivido y luchado por las ideas éticas, como el bien común, la felicidad y la libertad de su patria, cuando se ve expulsado del campo de las grandes acciones efectivas (*aus dem großen Wirkungskreis*) y se encuentra ya imposibilitado de trabajar por su idea, no puede aceptar muchas veces el encierro de la vida puramente privada, y comienza a desear la muerte, el liberarse de las cadenas del cuerpo para "emigrar al mundo de las ideas eternas"³¹. Este final del texto nos aclara que el sentido de la idea, por la cual vale la pena vivir o morir, no solamente se define por contraposición al *Privatstand*, que el hombre público o político no sería capaz de soportar, sino también al *Welt der unendlichen Ideen*, el cual se presenta en todo caso como alternativa de resonancias platónicas ante la situación de la imposibilidad de la acción efectiva en el mundo ético.

30 Cfr. A. Peperzak, *Op. cit.*, p.93-95.

31 Nohl, "Anhang", p. 362.

Los otros fragmentos (Nohl, 219-229 y 229-230) que queremos analizar ahora, han sido ubicados por Nohl al final de los escritos reunidos bajo el título de *La positividad de la Religión cristiana*³². En estos escritos el término "objetividad", que hemos visto en la contraposición de la religión subjetiva y la religión objetiva, va a ser sustituido por el término "positividad". De este concepto nos ocuparemos más ampliamente en el Cap. 3. Digamos ahora solamente de manera provisoria, para contextualizar el análisis de estos textos, que la religión cristiana se ha convertido para Hegel en una religión positiva en la medida en que impone los contenidos de la fe y de la moral mediante la autoridad, sin apelar a la razón y a la autonomía de la voluntad. La argumentación de Hegel se apoya por lo tanto en presupuestos claramente kantianos, el ideal de la religión popular no juega ningún papel al comienzo de estos escritos, pero en posteriores reelaboraciones del texto tomará distancia también de Kant y de la crítica ilustrada de la positividad para adoptar otro criterio más histórico. El fundador del cristianismo había sido un "profeta kantiano", como lo había presentado Hegel en su *Vida de Jesús* escrita en 1795, pero sus discípulos transformaron su fe en la razón en una fe en la persona de Cristo, y esta "positivización" ha alcanzado su forma más rígida con la institucionalización del sentimiento religioso en la Iglesia, en la cual toda autonomía de la fe y de la moral queda reprimida, o suprimida.

G. Rohrmoser ha considerado que el problema hermenéutico esencial de Hegel en sus escritos exegéticos de juventud es, en los términos de Bultmann, el problema de comprender cómo el mensajero se transforma él mismo en el mensaje³³. Esta interpretación parece válida por lo menos para estos textos de la *Vida de Jesús* y de la primera redacción del escrito sobre *La positividad*. Responder a esa pregunta es también para Hegel resolver el problema de cómo las palabras de Jesús, reveladoras de lo divino en el hombre, han podido dar origen a una nueva religión positiva de la palabra y de la persona de Cristo. Hegel presenta al propio Jesús luchando contra esta tendencia de los discípulos a positivizar su mensaje: "Acaso les he exigido yo que veneren a mi persona? O que crean en mí? Acaso lo que pretendo es imponerles mi propio criterio personal como regla para apreciar el valor de los hombres y dirigir sus conductas? Por cierto que no. Lo que yo he querido despertar en vosotros es el respeto por vosotros mismos, la fe en la sagrada ley de vuestra propia razón, la atención al juez interior que habita en vuestro

32 Nohl, 219-229 y 229-230. Los *Escritos de Juventud* editados por Ripalda han mantenido la ubicación al final del escrito sobre *La positividad*, p.143-160. En la Edic. Crítica, *Frühe Schriften* I estos fragmentos se encuentran como "Texto Nº 34", p. 359-378, y están datados por el editor entre mayo y agosto de 1796. El grueso del escrito sobre *La positividad* compone el "Texto Nº 32" que habría sido escrito en su mayor parte antes de noviembre de 1795 y completado en abril de 1796. Una curiosidad de esta edición es que la rigidez de los principios editoriales ha llevado a desplazar la reelaboración del comienzo del escrito sobre *La positividad*, que Hegel había emprendido en septiembre de 1800, al II Tomo de los *Frühe Schriften*, el cual no tiene fecha cierta de aparición. Este texto, que comprenden tres hojas manuscritas nuevas, pero que en parte se compone con pasajes reformulados que habían sido agregados por Hegel en las márgenes del manuscrito anterior, y que fué insertado por Nohl en su edición inmediatamente antes de la redacción originaria, ha quedado ahora totalmente desconectado en la edición crítica.

33 Cfr.: Günter Rohrmoser, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Paris, 1970, p. 29-30.

corazón, y a la voz de vuestra conciencia, un criterio de juicio que es también el juicio de la divinidad" ³⁴

Lo que Jesús anunciaba a la manera de un relato no es diferente del contenido de la ley moral que todo hombre puede encontrar por sí mismo mediante su propia razón. Para su comprensión no es preciso recurrir por lo tanto a ninguna otra instancia más allá del sentido de sus propias palabras. Su verdad se muestra por sí misma y puede confirmarse mediante el propio pensamiento. Pero bajo las condiciones de su época y de los destinatarios de su mensaje, formados en la mentalidad de siervos y no en la autonomía de la razón y de la voluntad moral, Jesús no pudo apelar a la verdad y a la razón de sus propios oyentes, sino que tuvo que ponerse en juego él mismo como persona singular, hacerse reconocer como hijo de Dios e imponer el carisma de su personalidad, apelando a la autoridad trascendente de la divinidad ³⁵

A continuación del escrito sobre *La positividad de la Religión Cristiana*, Hegel retoma el hilo de sus estudios histórico-políticos, y los fragmentos que estudiaremos ahora se sitúan en continuidad con el texto anterior a los escritos sobre la *Vida de Jesús* y sobre *La positividad*, que hemos analizado (Nohl 70-71), volviendo a cobrar un lugar importante el tema de la actividad pública en el Estado y la crítica del privatismo y el individualismo de la vida moderna. A. Peperzak, que se ha demorado (desde su propia perspectiva particular) en el análisis lexicográfico, observa que la terminología abandona ahora el lenguaje abstracto del moralista kantiano y "cede el espacio al vocabulario lírico para celebrar los 'sentimientos sagrados', 'nobles', 'virtuosos', 'las sublimes pasiones', 'la belleza' y la 'grandeza' 'el corazón', 'la alegría', 'el coraje' y 'el libre gozo' [en el trabajo por la idea, o en el sacrificio por la patria], reafirmando que son los griegos 'nuestro modelo' en todo lo que es grande, bello, noble y libre" (Nohl, 221)" ³⁶

Lo que a Hegel le preocupa sin embargo es precisamente el hecho que desde fines de la Edad Antigua se ha producido una privatización de la existencia, que ha oscurecido el sentido de la libertad política y la ha hecho desaparecer de la realidad. ¿Cómo ha sido esto posible? Esta es la pregunta a la que tratará de dar respuesta en los aludidos fragmentos posteriores del escrito sobre *La positividad de la Religión Cristiana* (Nohl, 219-229 y 229-230). Esta regresión se ha producido a través de un proceso en el cual se ha ido formando una aristocracia que ha usurpado el poder, o se ha apropiado como cosa suya de un "poder libremente cedido por el pueblo". Como consecuencia de este proceso de alienación política: "La imagen del Estado como producto de su propia actividad desapareció del alma de los ciudadanos; el cuidado y la orientación general del todo pasó a ser asunto de un individuo sólo, o de unos pocos... La conducción de la maquinaria del Estado fue confiada a un pequeño número de ciudadanos, y estos no servían sino como engranajes

34 Nohl, p. 119.

35 Günter Rohrmoser, *Op. cit.* p. 37-38.

36 A. Peperzak, *Op. cit.*, p. 88.

particulares, que cobran valor solamente en su conexión con los demás; la parte del todo fragmentado, confiada a cada uno de los individuos, era tan irrelevante en comparación con el todo mismo, que el individuo no tenía por qué conocer esa relación o tenerla presente... y los fines que estos se proponían en tales circunstancias eran el lucro, la obtención del sustento, y acaso también la vanidad. *Toda la actividad y todos los fines se referían ahora a lo individual; ya no había ninguna actividad más por el todo, por una idea: cada cual trabaja o bien para sí mismo, o bien forzosamente para otro individuo particular.* Desapareció la libertad de obedecer a las leyes que la gente se diera a sí misma... Desapareció toda libertad política: el derecho del ciudadano era sólo un derecho a tener la seguridad de su propiedad, que llenaba ahora todo su mundo" ³⁷.

Es notable el paralelismo de la construcción simétricamente opuesta de este texto con el párrafo final del otro texto citado un poco más arriba: *"El republicano libre, (movido) por el espíritu de su pueblo, que dedicaba sus fuerzas y la vida a su patria... ha trabajado por su idea, por deber y no tiene nada que exigir a cambio"*. Esquematisando el pensamiento de los textos citados podríamos contraponer los siguientes términos:

trabajo libre	trabajo forzado
trabajo por una idea	trabajo por lo individual
trabajo gratuito	trabajo a cambio de algo.

La unidad orgánica que es un pueblo, en el que los individuos participan todos de una misma vida y un mismo espíritu público, es sustituida por esta unidad puramente mecánica de los engranajes; el pueblo se halla atomizado y cada individuo ha perdido la noción de la totalidad para concentrarse en una función particular. El todo ha dejado de ser una verdadera realidad sustancial, inmanente a cada una de sus partes; la sociedad es una mera agregación, la suma de los individuos con sus actividades privadas.

Podríamos sintetizar ahora la exposición de estos puntos de vista de Hegel mediante el comentario de G. Lukács: "El punto esencial que, según la concepción de Hegel, había suscitado en Roma y en todo el mundo romano la necesidad de una nueva religión, necesidad entonces satisfecha por el cristianismo, fue la extinción del carácter público y libre de la vida republicana, la *privatización* de todas las manifestaciones de la vida humana. En esta atmósfera social surge, según Hegel, el individuo en el sentido moderno: ...el individuo que se siente "átomo" aislado de la sociedad; cuya actividad social no es más que la de un pequeño engranaje de una máquina gigantesca, ni puede ser otra cosa: máquina cuya totalidad, cuya finalidad y cuya meta el individuo no puede ni quiere penetrar con la mirada. El moderno individualismo es, pues,

según Hegel, al mismo tiempo, un producto de la división social del trabajo" ³⁸

Un poco más tarde, ya en Frankfurt, y sobre todo en las lecciones de Jena, Hegel modificará en parte su comprensión de estos aspectos negativos del trabajo, de la propiedad y de toda la esfera privada de la moderna sociedad burguesa. Explicará que la misma división del trabajo, aunque *cada uno trabaje solamente para sí*, conduce sin embargo a una interdependencia e integración cada vez más estrecha de los individuos, rompe su aislamiento y produce, más allá de las intenciones subjetivas de los propios agentes, la trama objetiva de la sociedad civil. Como resultado de la actividad de los individuos en la esfera privada, del trabajo, de la producción y el intercambio, se realiza algo no buscado, que trasciende los fines particulares de los sujetos de esta actividad. Y de esta manera la astucia de la razón alcanza sus fines universales sirviéndose del propio interés particular de los individuos. Sobre ello volveremos en los capítulos siguientes. Pero esta concepción dialéctica de la relación de lo privado y de lo público no había sido todavía descubierta y está ausente de los escritos de este período de Berna.

Por ahora Hegel ve en el individualismo moderno solamente el signo de la decadencia, y en los afanes de la burguesía que hace del interés privado y la ganancia el fin último de toda su actividad, el factor disolvente que separa a los individuos, los aísla, y torna conflictivas las relaciones sociales. *"Toda actividad se refiere solamente a lo individual, ...cada uno trabaja para sí, o bien, forzado, para otro individuo particular"*, pero ya nadie dedica su actividad, sacrifica sus intereses, y mucho menos su vida por la comunidad. El análisis hegeliano echa de menos la desaparición de la actividad ético-política, la despolitización y la privatización de la existencia de los ciudadanos. Esta retracción de la vida pública ha dejado solamente dos formas de actividad: el trabajo de la burguesía en procura de sus intereses o del acrecentamiento de su fortuna, y el "trabajo forzado", categoría con la cual parece aludir al trabajo servil y al naciente proletariado.

En la medida en que "el fin de la vida se reduce a la ganancia del pan cotidiano (la subsistencia), junto con la mayor comodidad o abundancia posible", y por lo tanto la sociedad es concebida como un medio para la mejor protección de la subsistencia, de la propiedad y de los intereses de los propios individuos, en este contexto resulta lógicamente absurdo y absolutamente impensable que el *fin* (el individuo) se ponga de algún modo en función, o al servicio de los *medios* (la sociedad, o la relación con los otros). En esta situación, observa Hegel con realismo, la antigua virtud heroica del guerrero que estaba dispuesto a luchar hasta morir por la patria, tiene que aparecer ahora carente de todo sentido, y aquel lenguaje heroico de la épica y de la tragedia deviene ridículo, solamente puede reiterarse como comedia. "La conservación de la ciudad solamente puede tener importancia para cada individuo a fin de preservar su propiedad y el

38 G. Lukács, *Op. cit.*, p. 86.

goce de la misma; pero si el individuo se expusiese al peligro de muerte en la lucha (por la patria) estaría haciendo con ello algo enteramente ridículo, por cuanto el medio: la muerte, habría suprimido directamente el fin: el goce y la propiedad" ³⁹

Es interesante notar como en estos textos aparecen conectados en la misma valoración negativa el *trabajo*, en cuanto actividad privada ordenada al beneficio, o a la mera subsistencia individual, y la *propiedad* privada. La crítica de la privatización de la existencia se concentra en estos dos ejes del trabajo y la propiedad en torno a los cuales gira toda la vida del individuo moderno. En realidad no son dos ejes sino uno sólo. Si bien nosotros separamos analíticamente en esta exposición ambos temas, en los escritos hegelianos de este período no se trata de dos ámbitos diferentes, ni mucho menos contrapuestos, como podría esperar una lectura marxista, sino de dos momentos del mismo fenómeno histórico. Si estos dos temas no se pueden desconectar entre sí, tampoco se pueden comprender aislados del sistema político y de la religión. "El espíritu del pueblo, la historia, la religión y el grado de libertad política del mismo no se dejan comprender aisladamente, ni en su constitución, ni en sus influencias recíprocas, porque ellos están entrelazados conjuntamente en un complejo unitario" ⁴⁰ Por eso la crítica del privatismo de la actividad y los intereses de los individuos se vincula en los escritos de este período con la crítica de la alienación política y con la crítica del cristianismo (interpretado como religión privada), en confrontación con el modelo idealizado de la polis griega y de su religión nacional. Las raíces de la situación que es objeto de su crítica cree encontrarla Hegel, como hemos visto, en la enajenación política y religiosa en que cayó el hombre de fines de la edad antigua. Pero también podría marcarse el otro lado de la relación diciendo que, cuando la actividad fundamental del hombre es el trabajo en la esfera privada y el horizonte de la vida y de los intereses se estrechan y se restringen al ámbito de lo particular, entonces tampoco la religión puede mantener el carácter de una religión popular. Lo que se espera de la divinidad en esta situación es solamente la salvación individual, y por eso la religión se empobrece y se transforma en religión privada. Si confrontamos la hermenéutica de esta historia en los escritos de Berna, con la explicación que desarrolla algunos años más tarde, al final del período de Frankfurt, sobre el destino del cristianismo, esta confrontación nos muestra que la interpretación de Hegel recorre un camino circular. Porque según los textos analizados el triunfo del cristianismo sobre la religión pagana, que era popular y reflejaba el espíritu de un pueblo libre, se explica por la situación política de falta de libertad y por el dominio del despotismo que se había consolidado a fines de la Edad Antigua. Pero, a su vez, al estudiar el espíritu del cristianismo en el período de Frankfurt, Hegel encuentra que este carácter no es originario del mensaje religioso de Jesús, sino que es un giro contradictorio con su orientación genuina, que le ha venido impuesto por la constitución política (o a-política) del pueblo

39 Nohl, p. 230; Ripalda, 159.

40 Nohl, p. 27.

judío sometido al dominio romano y formado en una historia de esclavitud.

El llamado de Jesús a preparar el advenimiento del Reino de Dios era público, estaba dirigido a la comunidad del pueblo como tal. Pero "La indiferencia con la cual los judíos acogieron su llamado se transformó pronto en odio contra él, y la consecuencia de esta recepción del mensaje en Jesús fue a su vez una progresiva decepción frente a su propia época y a su pueblo, y especialmente frente a aquellos en quienes el espíritu de su nación habitaba con mayor vigor y apasionamiento, es decir: los fariseos y conductores del pueblo... A partir de entonces limita su actividad a una actuación sobre los individuos y deja que el destino de su nación siga su curso; no interviene ya en él, sino que se separa de este destino común y desarraiga también a sus amigos del mismo... Los ciudadanos del reino de Dios se convierten en personas privadas para quienes el Estado es su enemigo y se excluyen de él... Dado el estado corrupto de la vida judía el reino de Dios solamente pudo existir en el corazón de Jesús" ⁴¹

La relación de Jesús con el Estado pasa a ser entonces una actitud de pasiva resignación pues tiene que morar bajo su jurisdicción. Pero su vida y su actividad se restringen a un círculo de amigos y seguidores que escuchan su palabra. El separó las aguas entre lo que hay que dar al César y la vida del reino de Dios, para situarse del lado de la vida divina y prescindir en la medida de lo posible de toda relación con el poder. "Pero como el Estado existía de todos modos, y como Jesús y sus seguidores no podían anularlo, el destino de Jesús y de su comunidad, que en este respecto le permaneció fiel, fue una pérdida de libertad, una restricción de la vida, una pasividad bajo el dominio de un poder ajeno al cual se desprecia pero que, sin embargo, es el que le concede lo mínimo que él necesita, [la seguridad de] la existencia en el ámbito de un pueblo" o de un orden civil ⁴² La existencia cristiana, de Jesús y de sus discípulos, consistió en una fuga del mundo, cortando los vínculos concretos con la vida real de su comunidad. Ellos estaban en un pueblo terreno pero ya no eran parte de este pueblo. El renunciamiento a toda participación ciudadana y la segregación o marginación de la comunidad del pueblo, no aparece sin embargo a estos hombres como la pérdida de una parte importante de la vida, o un destierro de la patria, sino como un estado de mayor libertad. "Esto puede aparecer así solamente a aquellos que nunca fueron miembros activos en la unidad de un pueblo, que nunca gozaron de tales vínculos y de tal libertad". La privatización de la religión se explica en el contexto de la inexistencia de un espacio público político y de falta de libertad positiva en el sentido de la polis antigua.

La superación de esta situación presupone para Hegel por lo tanto una verdadera revolución espiritual y política, que permita la reapropiación de su vida pública alienada y la recuperación de la plena libertad política positiva por parte

41 Nohl, 326-329; Ripalda, 366-369.

42 Loc. cit.

de los ciudadanos, de modo que lo político y el Estado no aparezcan más como algo externo y opuesto a la voluntad y a los intereses propios de los individuos, sino que surja de la acción de los mismos, y estos vuelvan a ser concientes de esta relación; que los ciudadanos se reapropien del poder, que puedan sentirlo como idéntico a su voluntad, y participen activamente en la gestión de las cosas públicas como propias. Solamente bajo estas condiciones se podrá abrir el horizonte estrecho del pequeño mundo del individualismo, en el que la actividad privada ha pasado a ocupar el lugar central, y la propiedad perderá nuevamente su fuerza, su carácter sagrado y su inviolabilidad, porque el sentido y la finalidad de la vida de los individuos no estarán limitados ni concentrados en sus intereses particulares segregados o contrapuestos a lo universal, sino que pasarán por otros ejes que tienen que ver con el bien general y la cultura, con la vida y las grandes realidades de la comunidad, en una palabra, con lo que Hegel llama el mundo de la vida ética. Si hoy la gente no se interesa por lo político es, según Hegel, porque los individuos están reducidos a meros particulares, o a personas privadas, y en la esfera pública se sienten más objetos que sujetos verdaderamente activos. "En la situación de un pueblo en el que se han extinguido las libertades políticas, desaparece todo interés en lo público o en el Estado, por cuanto no podemos interesarnos sino solamente en aquellas cosas en las cuales podemos ser verdaderamente activos" ⁴³

La Revolución Francesa de 1789 que, según todas las esperanzas de Hegel, debía suprimir la dualidad de la *sociedad* (reducida a una multiplicidad dispersa de individuos privados), y el *Estado* como una Potencia extranjera y dominadora, situada por encima del pueblo, realiza efectivamente ese paso, suprime aquella dualidad, pero no para dar nacimiento otra vez al espíritu público de las antiguas repúblicas, en las que el individuo se hallaba elevado a la altura de lo universal, sus intereses privados fundidos en la comunidad, y su libertad subjetiva identificada con el poder real del Estado. Con el tiempo observará Hegel que el resultado de aquel paso dado por la Revolución Francesa va a tener en cierto modo un significado inverso al esperado, a saber, que el Estado desciende a ser instrumento de los intereses privados; el burgués no se convierte en hombre político sino que lleva ahora en sí mismo la dualidad. Individuo privado y ciudadano, no actúa como ciudadano en la esfera privada, subordinando su interés a las grandes realidades del mundo ético, o de la totalidad, sino que se muestra y actúa más bien como individuo privado, como burgués, también en la esfera pública de lo político.

En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* evocará todavía Hegel con emoción el entusiasmo de su juventud por aquel gran acontecimiento cuyo significado histórico sigue considerando a la distancia como decisivo. "El pensamiento, el concepto del derecho se hizo valer de un solo golpe [para siempre], y contra esto el antiguo tinglado de la injusticia no pudo ofrecer resistencia alguna. Se ha instituido ahora una constitución sobre la base del pensamiento del derecho, y

sobre este fundamento deberá basarse todo de aquí en adelante. Desde que el sol se halla en el firmamento y los planetas giran en torno suyo no se había visto nunca algo así, que el hombre se parara sobre su cabeza, es decir, que se apoyara en el pensamiento y reconstruyera la realidad conforme al pensamiento. Fue Anaxágoras el primero que dijo que el *Nous* rige el mundo, pero recién ahora ha llegado a reconocer el hombre que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esto fue por lo tanto un magnífico amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una excelsa emoción dominó en aquel tiempo, un entusiasmo del espíritu atravesó el mundo, como si recién entonces se hubiera alcanzado la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo"⁴⁴. Pocas páginas más adelante, al comenzar la crítica de la situación posterior, se refiere todavía al antiguo régimen en Francia diciendo: "tal gobierno y tal constitución no podían sostenerse y fueron derribados". Pero enseguida continúa: "Algún gobierno existe siempre sin embargo. La pregunta es, por lo tanto: a quién pasó ahora? Según la teoría, el gobierno pasó al pueblo, pero en los hechos quedó en manos de la convención nacional y sus comités..."⁴⁵ y lo que se expresa en ellos no es la voluntad universal sino la voluntad de los individuos en cuanto tales, de quienes ocupan las posiciones de gobierno, es decir los intereses particulares⁴⁶.

Este parece ser un destino de las revoluciones y de las reformas políticas de la sociedad moderna. En el escrito de 1817 sobre "*Las negociaciones de la Asamblea de los diputados del reino de Württemberg en 1815 y 1816*", comprueba Hegel esta misma realidad: "En cuanto los diputados están llevados ante todo por el sentido del interés privado y del derecho privado como su fin primordial, y atienden al resto solamente en la medida en que se relaciona con ello, se orientan a sacar del Estado tantas ventajas como sea posible, y por lo demás lo consideran superfluo, o más bien incluso como un obstáculo, en todo caso como algo que no resulta indispensablemente necesario para sus fines; ellos pasan por la diputación con la voluntad de dar y de hacer lo menos posible por lo universal"⁴⁷.

Las nuevas clases emergentes tienden a reproducir una configuración análoga a la del antiguo régimen, en el que existía una confusión de lo privado con lo público. Lo cual llevará a Hegel a pensar que la tarea del presente es precisamente la construcción de la soberanía interna del Estado, o de un poder político independiente, que sea capaz de contrarrestar esta tendencia a la refeudalización de la sociedad y a la privatización de los órganos políticos de toma de decisiones. La burguesía se interesa ahora por el Estado y en cierta forma participa activamente de la vida política, pero en ello sigue buscando fundamentalmente lo mismo que la nobleza feudal, a saber: la garantía de sus posesiones y de sus beneficios privados, asegurarse el respaldo y las

44 G.W.F Hegel, *Werke*, Bd. 12, p. 529.

45 *Op. cit.*, p. 532.

46 *Op. cit.*, p. 534.

47 G.W.F Hegel, *Politische Schriften*, Hrsgg. v. H. Blumenberg, J. Habermas, Dieter Henrich, u. J. Taubes, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966, p. 153.

condiciones más favorables para sus intereses y privilegios. "Tanto los propietarios de bienes raíces como los comerciantes y otros poseedores de bienes e industrias están interesados en preservar el orden burgués, pero su objetivo inmediato, en ello, es la preservación de lo *privado*, de sus posesiones" ⁴⁸ "Todo individuo desea vivir en la seguridad de la propiedad, garantizada por el Estado" ⁴⁹ Es bien claro que hasta el final pensará Hegel que este es un problema no resuelto en la sociedad y el Estado modernos, porque los intereses particulares y los conflictos de intereses están instalados en la estructura misma del Estado surgido de la Revolución moderna, como lo reitera enfáticamente en las expresiones contenidas en las últimas páginas de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*: "Esta colisión, este nudo, este problema es aquello en lo que la historia se ha detenido, y lo que ella tendrá que resolver en los tiempos futuros" ⁵⁰

En la época del despotismo el principio de la unidad política había dejado de ser inmanente a la comunidad misma, se imponía como un poder externo a la sociedad; cuando los individuos privados se apoderan del Estado, amenazan con disolver aún esa unidad externa en los átomos del individualismo burgués. La experiencia del Estado moderno surgido de la Revolución le permitirá comprender a Hegel que la unificación inmediata de lo privado con lo público, la supresión de la dualidad entre la sociedad y el Estado, no es ya posible en la época moderna. El individuo privado, el burgués y todo su ámbito de privacidad, son realidades demasiado fuertes para pensar, ya sea en suprimirlos, o en convertirlos de manera inmediata en hombres políticos dispuestos a sacrificar su interés en aras del bien público. El fracaso de Robespierre ha demostrado que, ni la virtud, ni el terror, logran anular esta realidad y suplantarla por una totalidad abstracta.

Nos hemos referido hasta ahora a las meditaciones del primer Hegel como crítico de la vida privada y a su valoración negativa de las ocupaciones que durante mucho tiempo se habían llamado "serviles", del trabajo y la producción de bienes para las necesidades y el goce. Pero esta consideración del trabajo desde un punto de vista que podríamos llamar sociológico y político, como actividad privada, que se separa de la vida pública y no tiene en vistas los fines de la comunidad en cuanto tal, es todavía unilateral o abstracta. El lado positivo del trabajo no puede aparecer lógicamente en esta relación negativa con respecto a lo público-político, y mientras no se tenga en cuenta su *significación en relación con la naturaleza y con el contexto económico-social*, que serán temas centrales de los escritos hegelianos de la época de Jena. La ocupación seria y positiva de Hegel con los temas económicos comienza formalmente durante su estadía en Frankfurt, como veremos, pero ya en la época de Berna

48 Loc. cit. Cfr. también: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, edit. por G. Lasson, Leipzig, 1913, pág. 169.

49 Op. cit en nota anterior, pág. 18.

50 *Werke*, Bd. 12, p 535. Las citadas expresiones desbaratan las interpretaciones que pretenden ver en la filosofía de Hegel una concepción de la historia como un proceso cerrado que ha llegado a su fin.

muestra una manera de ver la naturaleza y una percepción de la relación del hombre con la naturaleza que será fundamental para sus concepciones económico-filosóficas posteriores.

Para cerrar este capítulo, quiero comentar ahora un pasaje del *Diario de viaje por los Alpes Berneses* de 1796, transmitido por Rosenkranz. De manera impensada afloran en este escrito pensamientos bien diferentes de los que hemos visto en los escritos histórico-teológicos, los cuales revelan una comprensión de la relación hombre-naturaleza que es poco compatible con la filosofía social esbozada en aquellos proyectos, y que está ya en la línea de pensamiento que será elaborada más tarde⁵¹. En el estilo literario propio de los diarios de viaje, describe Hegel aquí, aunque sin demasiado entusiasmo y admiración, las bellezas naturales de los paisajes que va recorriendo. Se siente en cambio mucho más profundamente impresionado por lo "inhóspito, salvaje, y yermo" de las altas rocas alpinas. El jueves 28 de julio, subiendo a un paraje desértico y "triste" en el que han desaparecido los abetos y solamente crecen matas raquílicas, se sorprende de encontrar una familia, "completamente aislada", dedicada a la recolección de raíces de genciana para fabricar aguardiente. "Esta familia ha montado su destilería bajo bloques de granito amontonados, que la naturaleza ha arrojado unos sobre otros sin orden ni concierto (*zwecklos*), pero cuya posición casual ellos han sabido utilizar". En este breve párrafo descriptivo se hace presente claramente la idea (enriquecida y elaborada después en Jena), de que la naturaleza es indiferente a los fines humanos, pero el hombre, mediante el trabajo y la astucia, consigue hacer útiles los elementos y las fuerzas naturales, logrando realizar por medio de ellos sus propios fines.

La descripción precedente le merece al propio Hegel, a renglón seguido, el siguiente comentario: "*Dudo que aquí el teólogo más convencido se atreviera, en medio de estos montes, a atribuir a la naturaleza el fin de ser útil para el hombre, el cual tiene que robarle duramente lo poco y mezquino que puede utilizar. Nunca se halla seguro de que sus pobres hurtos, como el robo de un puñado de hierbas, no le van a costar morir aplastado bajo las piedras o los aludes, o de que su cabaña y su establo, la obra miserable de sus manos, no se vayan a ver convertidos de la noche a la mañana en un montón de escombros. En estos yermos inhóspitos hombres cultos habrían podido inventar quizás todas las otras teorías y ciencias, pero difícilmente hubieran inventado nunca aquella parte de la física teológica que demuestra el orgullo del hombre, y según la cual la naturaleza ha preparado todo para su goce y bienestar. El orgullo que caracteriza a nuestro tiempo encuentra mayor satisfacción en creer que todo ha sido hecho para el hombre por un ser extraño, antes que en la conciencia de que propiamente es él mismo quien ha impuesto estos fines a la naturaleza*". Es evidente que Hegel había reflexionado ya sobre estos temas y rechazaba la visión antropocéntrica de la naturaleza como un orden teleológico ordenado al hombre como fin. Este pensamiento aflora en su

⁵¹ El texto que pasamos a comentar puede consultarse en Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (1936), 2. unveränderte Auflage, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, p.234-235; Ripalda, p. 204-205.

mente a la vista de las condiciones adversas de la vida de los montañeses que deben luchar tan duramente contra la naturaleza para poder sobrevivir. Se confirma además con la observación de la propia acción de la naturaleza misma. La imponente fuerza del agua que rompe sus olas en un despeñadero le arranca este notable comentario: "En ninguna otra parte alcanza uno un concepto tan puro de la inutilidad o la ociosidad de la naturaleza (*einen so reinen Begriff vom Müssen der Natur*), como al mirar el ímpetu eternamente sin resultado y eternamente renovado de las olas que se lanzan contra las enormes rocas".

Las expresiones de Hegel dejan entrever aquí que él contaba ya con la idea de que en la antítesis entre el mecanicismo y la teleología, con la cual se había debatido Kant en la *Crítica del Juicio*, el nexos real es puesto por el hombre mismo, que es quien puede introducir la finalidad en los ciegos procesos de la naturaleza y logra sacar provecho de ellos. La negación de la teleología propia de la naturaleza, el ateísmo físico que Hegel contrapone aquí a la física teológica, está orientado a hacer lugar para la comprensión de la teleología del espíritu y de la acción humana. Como lo explicará más tarde, el trabajo y la técnica, sin modificar el determinismo mecánico y las leyes de la naturaleza, sino combinando hábilmente sus propias fuerzas y haciéndolas jugar las unas contra las otras, reordena teleológicamente desde dentro los ciegos procesos naturales conforme a designios humanos. Pero la significación de esta capacidad del trabajo no es fácilmente reconocida, ni teórica ni prácticamente. Teóricamente porque el orgullo del hombre se siente más satisfecho de pensar que es un ser superior quien ha hecho esto por él y para él, poniéndolo como rey de la creación, en lugar de aceptar que es él mismo quien tiene que lograrlo con riesgo y esfuerzo. Y prácticamente porque el hombre premoderno pensaba, como estos montañeses, que nada podía hacer contra la naturaleza, y entonces se entregaba con resignado fatalismo a sus caprichos. En el otro extremo, el hombre moderno de las ciudades piensa que ya está todo hecho, sin preguntarse ahora cómo se ha llegado en la civilización a este estado de una naturaleza domesticada, que nos provee normalmente a través de la sociedad de todo lo necesario. "Los habitantes de estos parajes [de la alta montaña] viven en un sentimiento de total dependencia frente al poder de la naturaleza, y ello hace que estén resignadamente entregados a sus catástrofes devastadoras. Si ven su cabaña demolida, o enterrada, o arrasada por el agua, la vuelven a construir en el mismo sitio, o cerca de él. Si en un sendero mueren frecuentemente hombres por desprendimientos de rocas, lo siguen frecuentando tranquilamente, a diferencia de los habitantes de las ciudades... que se irritan e impacientan si llegan a sentir alguna vez el poder de la naturaleza..." ⁵²

La profundización y el desarrollo de esta línea de pensamiento sobre la relación hombre-naturaleza, que lo llevará a la elaboración de su concepto del trabajo y de la técnica, conjuntamente con la crisis del ideal político de la

primera juventud, a la que hemos aludido a partir de la reflexión sobre la Revolución Francesa, orientarán el nuevo giro de la concepción hegeliana de la filosofía práctica que se inicia en el período de Frankfurt.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

CAPITULO 2

La consistencia de la sociedad burguesa
y el concepto del trabajo

(Período de Frankfurt: 1797-1800)

La mudanza de Berna a Frankfurt representó un cambio importante de la circunstancia vital para Hegel, el cambio de un contexto provinciano y tradicionalista a una capital moderna de gran tráfico comercial; y de la soledad y el aislamiento de su actividad como preceptor privado en Suiza, a la compañía del animado círculo filosófico de Frankfurt, que tenía como centro la figura de Hölderlin, su antiguo amigo y compañero de estudios en Tubinga (junto con Schelling). Las investigaciones recientes han puesto de relieve la importancia decisiva de los intensos intercambios de Hegel con Hölderlin en Frankfurt para el cambio de rumbo y el nuevo encaminamiento de su pensamiento posterior¹. Si bien no podemos adentrarnos aquí en un estudio integral de las ricas alternativas que atraviesa la evolución del pensamiento del joven Hegel, no podemos dejar de mencionar, aunque más no sea para enmarcar el análisis de los textos que aluden a la temática que nos ocupa, a la fuerte influencia del panteísmo de Hölderlin y de sus presupuestos espinosistas.

Puede parecer sorprendente esta influencia de Hölderlin, el poeta, sobre un filósofo como Hegel. Esta relación se comprende más fácilmente si se tiene en cuenta que Hölderlin (como algunos otros de sus amigos residentes en Frankfurt) habían estudiado con Fichte en Jena, y que, como lo han mostrado los estudios recientes, en la época de su reencuentro con Hegel, Hölderlin disponía ya de una concepción filosófica propia muy significativa, elaborada en confrontación con la teoría fichteana del yo absoluto como principio de la filosofía.² Mientras la evolución filosófica de Hegel había sido más bien lenta, y permanecía todavía circumscripita en los planteamientos de la filosofía kantiana, Fichte, seguido de cerca por el joven Schelling, había avanzado decididamente más allá de Kant. Situado también dentro del contexto de este nuevo desarrollo especulativo de la filosofía, Hölderlin sostenía que el significado del "Yo" de Fichte no es diferente o separable del "Sujeto"; y "dado que el sujeto no puede ser pensado nunca como absoluto, sino solamente en relación con un objeto, por lo tanto también la representación de un Yo absoluto carece de sentido... Ambos pueden ser explicados solamente a partir de un presupuesto que no es comprendido ni como sujeto ni como objeto, [sino como unidad anterior a toda diferenciación], al cual Hölderlin denomina 'Ser'. La contraposición (sujeto-

1 Sobre esta relación cfr.: P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979; también la muy documentada investigación histórica de Christoph Jamme: *"Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, 1797-1800*, Bonn, 1983.

2 Cfr. Dieter Henrich, "Hölderlin über Urteil und Sein", en *Hölderlinjahrbuch* 1965/66, p. 73-96.

objeto) procede del ser mediante un acto de reflexión, de manera semejante a como Fichte lo había concebido con respecto al Yo absoluto" ? Podría pensarse que con esto había comenzado ya la crítica de la filosofía del sujeto y un retorno a la metafísica. La originalidad de Hölderlin estaría en el intento de repensar la intuición metafísica de la tradición neoplatónica (la unidad del ser y los dos pasos de la diferenciación y el retorno, o la unificación), con los medios modernos de la filosofía de Kant y de Fichte. El *Telos* de la vida y del pensar es el retorno a la unificación del ser que se manifiesta en la armonía y la belleza de la naturaleza misma. Este retorno se realiza por el amor que unifica las fuerzas de la vida.

El kantiano Hegel, que no había permanecido ignorante del nuevo giro de la filosofía de su época, especialmente gracias a su correspondencia con Schelling, se pliega en el ambiente de Frankfurt a las nuevas ideas, en las cuales encontrará una nueva vía para fundamentar y desarrollar el *pathos* de la autonomía, inspirado por Kant y por Rousseau. De su recepción y transformación del principio de la filosofía de la unificación nacerá la filosofía hegeliana propiamente dicha, la cual, a partir de 1799 se diferencia ya de la concepción de Hölderlin (y también de Fichte y de Schelling), al concebir el verdadero absoluto como el *proceso* de la unificación misma, y no como un ser o un fundamento originario del cual este proceso se deriva. Este pensamiento es el que encontramos formulado con el lenguaje ya maduro de Hegel en el "Prologo" de la *Fenomenología del Espíritu*. La relación de los términos opuestos, como sujeto y objeto, o finito e infinito, tiene que comprenderse de tal manera que no se requiera el recurso a un tercer término más allá de ellos, y del cual ellos se deriven, puesto que las diferencias *se producen* en el interior de esta relación de la oposición misma, gracias al "poder maravilloso de lo *negativo*". Y es el desarrollo de las oposiciones el que tiene como *resultado*, finalmente, la unificación que consiste en la estructura de todas las relaciones anteriores, en la cual se conserva el proceso de su propio devenir. La concepción hegeliana de la *Vereinigung* pretende mostrar no solamente la unidad de los opuestos, sino la unidad de su unidad y de su diferencia. "En efecto, la cosa no se agota en su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin por sí mismo es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad efectiva, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí" ⁴ Esto es lo que se expresa también en la famosa fórmula de *la verdad como sistema*.

Con la orientación en la filosofía de la unificación y con los temas del "amor" y de la "vida", que cobran una nueva dimensión en el Hegel de Frankfurt, se conecta también su crítica de esta época a la moral kantiana que desgarrar la unidad de la vida en una conciencia de la ley universal, contrapuesta a la particularidad del sujeto y de sus

3 D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1975, p. 65.

4 *Fenomenología del Espíritu*, Werke, 3, p. 13; W. Roces, p. 8.

inclinaciones naturales. Hegel comprende que la filosofía kantiana, con la cual había trabajado hasta entonces, no le permite abordar los nuevos problemas de los que tiene que hacerse cargo ahora en el círculo frankfurtiano. Pero sobre todo quiere dejar atrás el dualismo kantiano de lo universal y lo particular, de lo posible (como deber ser presente en el imperativo) y lo real, o la existencia inmediata. El rigorismo de la moral kantiana impone el régimen del terror en el interior del hombre mismo y corre el riesgo de degenerar también en el terrorismo político de la virtud como el que se ha visto en la Francia de Robespierre. Es como una interiorización de la relación de dominación del señor sobre el siervo, o del Dios Trascendente de la religión judeocristiana sobre el hombre.⁵ "La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él"⁶.

Hegel presenta ahora la propuesta de Jesús a su pueblo de suplantarse la ley por el amor, como un mensaje para la ilustración moderna, que ha reiterado un dualismo semejante al de la religión de los judíos, e interpreta la figura del Galileo como un "alma bella" (en el sentido de Schiller), que ha encarnado el principio de la unificación por el amor y ha hecho de él el centro de su doctrina, predicando la libertad del amor frente a la esclavitud de la ley. En medio de la desunión y la enemistad entre los hombres por el dominio de las cosas, Jesús propone abandonar todas las cosas y seguirlo en el camino del amor a todos los hombres. Pero debido a la situación histórica de su propio pueblo Jesús tuvo que preservar sin embargo esta libertad en su corazón y debió sufrir un trágico destino.

Los escritos sobre *El espíritu del Cristianismo y su Destino* (1796-1800), retoman en este período los temas de los esbozos de Berna, pero los fragmentos o redacciones más tardías reflejan ya las nuevas posiciones filosóficas del autor.⁷ G. Lukács cree ver en estos textos el documento de una profunda crisis, o mejor, de la desesperación sobre toda posibilidad de resolver social y políticamente las contradicciones del hombre moderno y de su cultura. En esta situación Hegel se habría fugado de los grandes problemas sociales de su época para internarse en las abstractas profundidades del misticismo religioso. Esta interpretación no ha tenido en cuenta, en primer lugar, que para Hegel la situación con que Jesús se enfrentó en el pueblo Judío y la de la comunidad Cristiana en la época del Imperio Romano son situaciones de una existencia alienada que él interpreta como paradigmáticas para comprender la época actual. Cuando él habla del judaísmo, del destino de Jesús y de la comunidad cristiana, está hablando siempre de su propia época. Y en

5 Cfr. Otto Pöggeler, *Études Hégéliennes*, Vrin Paris, 1985, cap. IV, "L'etique dans la Philosophie Pratique de Hegel", p. 121-145; del mismo autor: "Hegels Praktische Philosophie in Frankfurt", en *Hegel-Studien*, 9, 1974; B. Bourgeois, *Hegel a Francfort*, Paris, 1970, y Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1975, cap. 1 y 2. Cfr. también: Th. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg, 1976.

6 Nohl, 387; Ripalda, 269.

7 Los textos agrupados por Nohl bajo el título de *El espíritu del cristianismo y su destino*, han sido reeditados y completados en la edic. de W. Hamacher: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: "Der Geist des Christentums". Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichten Texten.* Hg. und eingel. von W. Hamacher. Frankfurt a.M., Berlin, Wien, 1978.

segundo lugar, su versión del mensaje cristiano trasmite un pensamiento nuevo, que representa un significativo avance en la dirección de la filosofía propia de Hegel. Jesús busca "restablecer al hombre en su totalidad", "mediante la elevación de lo singular a lo universal, y superar la oposición de ambos mediante la unificación" ⁸.

Los judíos no podían comprender este mensaje y lo rechazan. Al no poder realizarse en el mundo, la unificación que Jesús predicaba se vuelve algo puramente interior, subjetivo, el vínculo del puro amor, y se eleva de nuevo más allá del mundo. "A causa de la suciedad del mundo de la vida Jesús podía llevar el Reino de Dios solamente en su corazón". Tenía que huir de las relaciones concretas de la vida real para no dejarse enredar en la trama de la legalidad judía. "Por eso Jesús se aisló de su madre, de sus hermanos y parientes; no pudo amar a mujer alguna, no pudo ni procrear hijos ni ser padre de familia o un conciudadano que gozara de la vida en común con los otros" ⁹.

La comunidad cristiana que permanece fiel al espíritu de su Maestro se caracteriza por dos rasgos esenciales que son: la separación del mundo, de las relaciones con los objetos y con los otros, y el vínculo del amor entre sus miembros. Pero la pureza del amor cristiano exige que este vínculo excluya todo tipo de relaciones mediadas por la objetividad; no es el vínculo que se construye mediante las actividades de la vida cotidiana, del trabajo, y del intercambio, o de la cooperación en el logro de determinados fines comunes. El vínculo del amor puro es universal, prescinde de toda particularidad y determinación y "es como la huida a una vida sin contenido". La unión de esta comunidad no puede fundarse en relaciones de la vida real, ni en cosas concretas o terrenales, porque ha de ser "una unión en Dios y únicamente en Dios". La comunidad cristiana se priva de todas las formas de vida particulares y "solamente se deja determinar por el espíritu universal del amor" ¹⁰.

Este universalismo abstracto de la comunidad cristiana entregada al formalismo de un amor puro que se abstrae de toda actividad concreta en el mundo de la vida, y se eleva por sobre toda finalidad y todo objeto particular, tal como lo describe Hegel en estos fragmentos de Frankfurt, me parece una suerte de radicalización de la misma figura que Hegel había diseñado en el período de Berna como su propio ideal, cuando elogiaba al ciudadano antiguo, libre de ocupaciones inferiores, que consagraba su vida y su actividad solamente a lo universal, a una idea. Solamente que ahora esta figura va a ser presentada de tal manera que la crítica pueda hacer blanco en ella y mostrar cuál es su destino necesario. A lo que aluden todavía negativamente todos estos textos como la suciedad de la vida judía (*Verunreinigung des Lebens*), de la

⁸ Nohl, *loc. cit.*

⁹ Nohl, 328; Ripalda, 369.

¹⁰ Nohl, 332, Rip. 373.

que huye el alma bella, es a la realidad de la moderna sociedad burguesa, del mundo del trabajo y el intercambio.¹¹

En Frankfurt Hegel se ha desengañado ya de la ilusión de una actividad puramente ético-política y religiosa, que no pasa por las duras mediaciones de la objetividad de la vida social y económica. El dinamismo de la *vida real* comprende como esencial la diferenciación de las formas de vida y el pleno desarrollo de la particularidad, que involucra la contraposición y la conflictividad (en la cual el individuo encuentra efectivamente sus límites y aprende a reconocer al otro en cuanto tal), al mismo tiempo que reúne estas diferencias de lo particular en la totalidad y las reconduce a una unidad más compleja, pero que solamente de esta manera deviene concreta y efectivamente real. (Enseguida veremos la formulación ontológica de esta idea de *vida* que Hegel ha acuñado en este período, y que es desde ya fundamental para su pensamiento). Por el contrario, al ignorar la objetividad del mundo de la vida, de la interacción y del trabajo, que siempre versan sobre algo objetivo y particular, "en la prevención ante el contacto con el mundo y en el temor ante toda forma de vida (*Furcht vor jeder Lebensform*) porque tiene una forma determinada y es solamente algo parcial", la comunidad cristiana deviene inactiva, contemplativa y se abstiene de toda forma de acción efectiva¹². "Un círculo de amor, un círculo de corazones que han renunciado entre ellos a sus derechos sobre cualquier particularidad y que están unidos solamente por la fe y la esperanza comunes, cuyo gozo y alegría consiste solamente en esta unanimidad del puro amor, es un pequeño Reino de Dios. Su amor, sin embargo, no es todavía religión, puesto que la unión, el amor entre los hombres, no contiene en sí misma como tal la representación de esa unión"¹³.

El destino de la comunidad cristiana reside en su imposibilidad de mantener ese amor puro sin objetivación. "Lo que le faltaba a lo divino de la comunidad del amor, a esta *vida* [de la comunidad], era la imagen, la forma real (*Gestalt*).

11 Bernard Bougeois, en su excelente libro de 1969 sobre *El pensamiento político de Hegel*, no puede relacionar coherentemente esta crítica del cristianismo con la autocrítica del ideal helenizante del propio Hegel porque ha centrado la cuestión en la separación del Estado y el "apoliticismo" de la religión cristiana como religión privada. "La libre elevación por encima del derecho -por consiguiente, de la esfera del Estado, que es su garante-, constituye la solución que el alma bella de Jesús propone al hombre ávido de felicidad. El *apolitismo* del amor cristiano, ¿es realmente el medio de realizar esta vida de libertad buscada hasta ese momento por Hegel en la restauración de la antigua *polis*?" (*Op. cit.*, p. 59). En esta interpretación los textos de Frankfurt no representarían ningún progreso con respecto a lo que ya hemos visto en Berna, sino que serían una confirmación de la posición anterior. Me parece que esta interpretación no es la correcta precisamente porque aquí el núcleo de la crítica apunta a la elevación inmediata a un universal sin pasar por las mediaciones de la diferenciación de lo particular, y también el ideal político de la antigua *polis* era una forma de este mismo procedimiento que llega a un universal dejando fuera lo particular. Nuestra propia interpretación se verá confirmada en el capítulo 4, al destacar tema del derecho y de la propiedad privada como la objetivación de este destino del cristianismo.

12 Nohl, 330. Es interesante notar la aparición de las expresiones "*Lebensform*" y "*Welt des Lebens*", que tanta actualidad han cobrado en la filosofía más reciente que se remite al último Husserl, al segundo Wittgenstein y a Heidegger. Tales expresiones se encuentran ya en los textos del joven Hegel con una significación bastante próxima a la de estos filósofos contemporáneos, para referirse a la particularidad y a la diferenciación de la actividad y de la vida social (cfr. Nohl, p. 330-31). Conforme a nuestra interpretación, mediante la expresión *Lebensform* alude Hegel de manera todavía confusa a aquella realidad que designará más tarde como "sociedad civil" (*bürgerliche Gesellschaft*), en cuanto diferente de la esfera público-política del Estado, o a las diferentes formas de vida particulares que se desarrollan en este ámbito de la vida privada. Es a la separación de estas determinaciones particulares, y no solamente de la política, a lo que se dirige aquí la crítica de Hegel.

13 Nohl, 333, Ripalda, 374.